HILPRECHT ANNIVERSARY VOLUME

STUDIES IN ASSYRIOLOGY AND ARCHAEOLOGY

DEDICATED TO

HERMANN V. HILPRECHT

UPON THE TWENTY-FIFTH ANNIVERSARY OF HIS DOCTORATE AND HIS FIFTIETH BIRTHDAY (JULY 28)

BY

HIS COLLEAGUES, FRIENDS AND ADMIRERS

Library of
Central Baptist Theological Seminary

Classification
BF27
H56

Accession
N14837

Gift
Purchase x
Date 6-18-46

3F27
H56

PRINTED IN GERMANY
BY
W. DRUGULIN

Professor Hilprecht in his study at the Museum of the University of Pennsylvania.

HILPRECHT ANNIVERSARY VOLUME

STUDIES IN ASSYRIOLOGY AND ARCHAEOLOGY

DEDICATED TO

HERMANN V. HILPRECHT

UPON THE TWENTY-FIFTH ANNIVERSARY OF HIS DOCTORATE AND HIS FIFTIETH BIRTHDAY (JULY 28)

BY

HIS COLLEAGUES, FRIENDS AND ADMIRERS

WITH 85 PICTURES AND 76 TEXT-ILLUSTRATIONS

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
LEIPZIG, BLUMENGASSE 2

LUZAC AND CO.
LONDON, 46 GREAT RUSSELL STREET

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
PARIS, 68 RUE MAZARINE

THE OPEN COURT PUBLISHING CO.
CHICAGO, ILLINOIS, 378 WABASH AVE.

1909

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

492.1017
H656

DEAR PROFESSOR HILPRECHT:—

At Christmas, 1908, twenty-five years had elapsed since you received from the University of Leipzig the degree of Doctor of Philosophy. Your colleagues, friends and admirers have felt that this anniversary of the day on which you entered upon your scientific career, so prolific in useful discovery and investigation, should not pass unnoticed. They are convinced of the propriety of a tangible evidence of appreciation of your great labors, far-reaching investigations, and epoch-making discoveries in Assyriology and Archæology. This feeling has led to the formation of the undersigned Committee, and a general and enthusiastic response from scholars in all parts of the world has made the publication of this volume possible. Thirty-one leading Assyriologists and Archæologists have contributed articles of great interest and of permanent scientific value, while others were prevented from participation in this demonstration only by a most regrettable illness—so Prof. Dr. Count BRUTO TELONI, University of Florence—or by an unavoidable absence from

N 14837

their places of residence and study—so Dr. FRIEDRICH HROZNÝ, University of Vienna, and Prof. Dr. EUGÈNE TISSERANT, Vatican Library—or owing to a change of residence, which prevented their being communicated with in time for them to furnish an article—so Prof. Dr. RUDOLPH E. BÜNNOW, Princeton, N. J.

It is a most pleasant feature in connection with the publication of this Anniversary Volume to record a communication from His Highness the Duke *Friedrich von Anhalt,* received through his Excellency the *Staats-Minister von Dallwitz,* acquainting the Committee on Publication with the warm interest His Highness takes in this event and in your career, conferring upon you, a distinguished subject of His, the decoration of the *Crown of the Insignia of Comtur II. class of the Order of Albrecht der Baer.*

In consequence of unforeseen difficulties in the printing of some articles because of the necessary reproduction of certain photographs and drawings, but especially in the cutting of the new and open cuneiform types, which the head of the firm W. Drugulin, Hofrat Dr. JOHANNES BAENSCH-DRUGULIN, so kindly consented to introduce in this book for the first time—for which the Committee beg to express their most grateful appreciation—the issuance and the presentation of this volume to you was delayed somewhat longer than anticipated.

But even this delay has its advantages. On the 28th of July you celebrated your fiftieth birthday. May, therefore, this Committee be permitted to present to you this "bouquet", gathered from all civilized countries, as a birthday gift, with the wish that this volume may be an honor not only to the science of

Assyriology and Archæology, but also and especially to you to whom it is

GRATEFULLY AND AFFECTIONATELY

DEDICATED

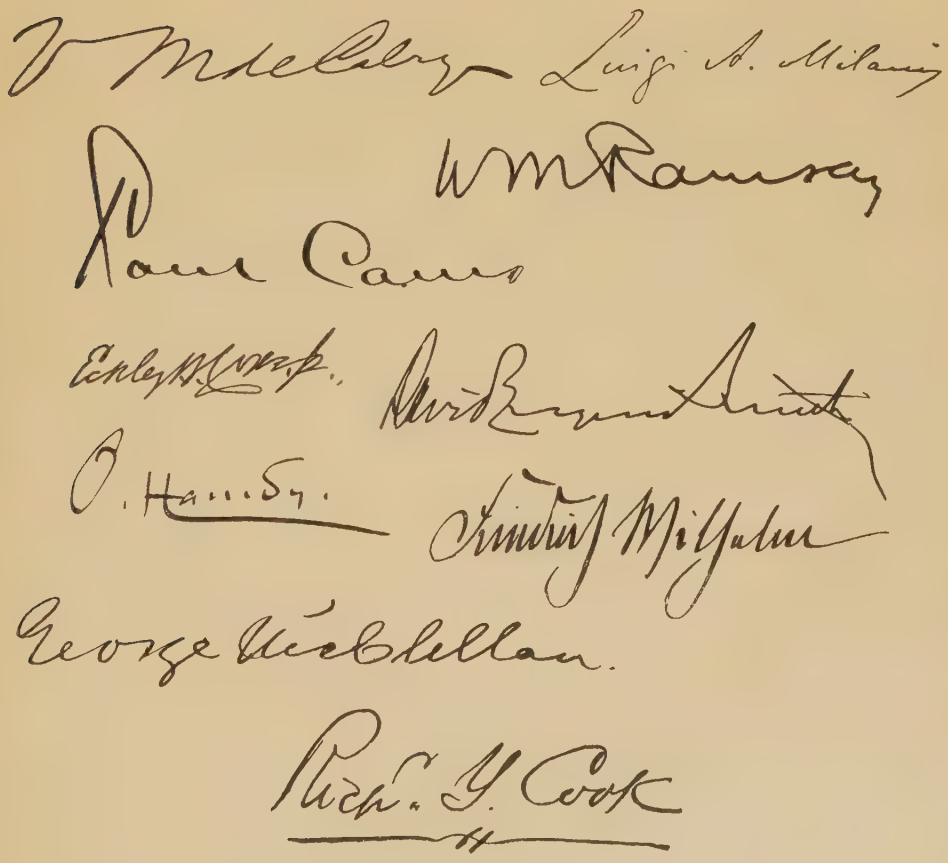
BY YOUR

COLLEAGUES, FRIENDS AND ADMIRERS,

THE COLLABORATORS AND

THE COMMITTEE.

PHILADELPHIA, PA., July 28th, 1909.



Members of the Committee on Publication.

Count *V. M. de Calry*, Lucerne, Switzerland.

Dr. *Paul Carus*, Editor of the *Monist* and the *Open Court*, La Salle, Ill.

Eckley B. Coxe, Jr., Vice-President of the Department of Archaeology, University of Pennsylvania, and Founder of the "Eckley Brinton Coxe, Junior, Fund", Philadelphia, Pa.

His Excellency *Hamdy Bey*, LL.D., Ph.D., Director General of the Imperial Ottoman Museums, Constantinople, Turkey.

George McClellan, M.D., Professor of Applied Anatomy, Jefferson Medical College, Philadelphia, Pa.

Dr. *Luigi A. Milani*, Director of the Etruscan Museum and Professor in the University of Florence, Italy.

Sir *Wm. M. Ramsay*, D.C.L., LL.D., Litt.D., D.D., Professor in the University of Aberdeen, Scotland.

Professor *David Eugene Smith*, Columbia University, New York City.

His Serene Highness, *Fürst Friedrich Wilhelm zu Ysenburg und Büdingen*, Castle of Wächtersbach, Germany.

Richard Y. Cook, President of the Guarantee Trust and Safe Deposit Company, Philadelphia, Pa.

Chairman of the Committee.

Contributors.

C. F. Ball, University of Oxford, England.
Alfred Boissier, University of Geneva, Switzerland.
Samuel Daiches, Jews' College, London, England.
Louis Delaporte, Clamart (Seine), France.
P. Dhorme, Biblical School, Jerusalem, Syria.
His Excellency *Halil Edhem,* Prefect of Constantinople, formerly Director of the Imperial Ottoman Museums, Turkey.
C. Fossey, University of Paris, France.
Carl Frank, University of Strassburg, Germany.
Colonel *Allotte de la Fuye,* Versailles, France.
H. de Genouillac, Paris, France.
Fritz Hommel, University of Munich, Germany.
Engelbert Huber, University of Munich, Germany.
Alfred Jeremias, University of Leipzig, Germany.
R. Kittel, University of Leipzig, Germany.
F. X. Kugler, College of Valkenburg, Holland.
C. F. Lehmann-Haupt, University of Berlin, Germany.
Eduard Mahler, University of Budapest, Hungary.
François Martin, Catholic Institute, Paris, France.
Luigi A. Milani, University of Florence, Italy.
David W. Myhrman, University of Uppsala, Sweden.
Theophilus G. Pinches, University College, London, England.
Justin V. Prášek, University of Prague, Bohemia.
Hugo Radau, Philadelphia, Pa., U. S. A.
A. H. Sayce, University of Oxford, England.

V. Scheil, University of Paris, France.
Moses Schorr, Lemberg, Austria.
François Thureau-Dangin, Museum of the Louvre, Paris, France.
Otto Weber, Neuburg (Danube), Germany.
F. H. Weissbach, University of Leipzig, Germany.
R. Zehnpfund, Oranienbaum, Germany.
Heinrich Zimmern, University of Leipzig, Germany.

Contents.

I. Austria-Hungary.

Pages

Der Kalender der Babylonier . . . . . 1—13
Eduard Mahler, Dr. phil., Universitätsprofessor in Budapest.

Über den Anfang des persischen Achämenidenjahres . 14—19
Justin V. Prášek, Dr. phil., Professor, Prag.

Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode . . . . . 20—32
M. Schorr, Dr. phil., Lemberg.

II. England.

Semitic and Sumerian. A Study in Origins . . . . . 33—59
Rev. *C. J. Ball*, M.A., Rector of Blechingdon, Lecturer in Assyriology and Examiner for Degrees in Theology; Member of the Oriental Board, Oxford.

Balaam—a Babylonian *bārū* . . . . . 60—70
Samuel Daiches, Ph. D., Lecturer in Biblical Exegesis and Talmudics at Jews' College, London.

Some Mathematical Tablets of the British Museum . . 71—78
Theophilus G. Pinches, LL. D., M.R.A.S., Lecturer in Assyrian at University College, London.

The Origin of the Greek Lamp . . . . . 79—82
Rev. *A. H. Sayce*, D.D., LL.D., Litt.D., D.C.L., Professor of Assyriology in the University of Oxford and President of the Society of Biblical Archaeology, London.

III. France.

Pages

I. Les cylindres orientaux du Musée historique de l'Orléanais . . . . . 83—100

II. Empreintes de cachets de la Collection Amherst 101—104

Louis Delaporte, Licencié en Sciences Mathématiques, Doct. phil. Univ. Frib., Élève diplômé de l'École des Hautes Études, Diplômé de l'École du Louvre, Clamart (Seine).

Les Permutations des Consonnes en Sumérien . . . 105—120

C. Fossey, Professeur au Collège de France, Directeur adjoint à l'École pratique des Hautes Études (5e Section, Sciences religieuses), Paris.

En-e-tar-zi patési de Lagaš . . . . . 121—136

Allotte de la Fuye, Colonel du génie en retraite, Commandeur de la Légion d'honneur, Élève diplômé de l'École des Hautes Études, Membre du Conseil de la Société Asiatique.

Tablettes d'Ur . . . . . 137—141

H. de Genouillac, Docteur en théologie, Élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études, Lauréat de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Trois lettres néo-babyloniennes . . . . . 142—151

François Martin, Professeur de langues sémitiques à l'Institut Catholique de Paris.

Diplomatica . . . . . 152—155

V. Scheil, O.P., Membre de l'Institut, Professeur à l'École pratique des Hautes Études, Paris.

Lettres de l'époque de la première Dynastie babylonienne 156—163

François Thureau-Dangin, Conservateur adjoint au Musée du Louvre, Paris.

IV. Germany.

Das Symbol der Göttin *Geštinna* . . . . . 164—169

Carl Frank, Dr. phil., Straßburg.

Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten . . . . . 170—188

Fritz Hommel, Dr. phil., Ord. Professor der Semitischen Sprachen an der Universität München.

Die altbabylonischen Darlehnstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel . . 189—222

P. *Engelbert Huber,* O.F.M., Dr. phil., Lector für semitische Philologie, München.

Urim und Tummim. Ephod. Theraphim . . . . . 223—242

Alfred Jeremias, Lic. theol., Dr. phil., Pfarrer und Privatdozent an der Universität Leipzig.

Pages

Über primitive Felsaltäre in Palästina . . . . . 243—255
R. Kittel, Dr. phil. et theol., Ord. Professor für das Alte Testament und Geheimer Kirchenrat in Leipzig.

Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte . . . . . 256—268
C. F. Lehmann-Haupt, Dr. phil., Professor für alte Geschichte an der Universität Berlin.

Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern . . . 269—280
Otto Weber, Dr. phil., Archivrat, Neuburg a. Donau.

Zum babylonischen Kalender . . . . . 281—290
F. H. Weissbach, Dr. phil., Professor für Keilschriftforschung an der Universität Leipzig.

Die Lage der Stadt Eridu . . . . . 291—298
R. Zehnpfund, Dr. phil., Pfarrer, Oranienbaum, Anhalt.

Benhadad . . . . . 299—303
Heinrich Zimmern, Dr. phil., Ord. Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Leipzig.

V. Holland.

Die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern . . 304—309
F. X. Kugler, S. J., Dr. phil., Professor der Mathematik und Astronomie am Kolleg zu Valkenburg (L.).

VI. Italy.

Sardorum sacra et sacrorum signa . . . . . 310—341
Luigi A. Milani, Dr. phil., Universitatis Florentinae Professor atque Rebus Antiquis Etruriae Praepositus.

VII. Sweden.

An Aramaic Incantation Text . . . . . 342—351
David W. Myhrman, Dr. phil., Docent of Semitic Languages at the University of Uppsala.

VIII. Switzerland.

Présages fournis par certains insectes . . . . . 352—364
Alfred Boissier, Dr. phil., Genève.

IX. Turkey.

Nin-ib . . . . . 365—369
P. Dhorme, O. P., Professeur d'Assyrien à l'École Biblique de Jérusalem.

Das Osmanische Antikenmuseum in Konstantinopel . 370—373
Halil Edhem, Dr. phil., Stadtpräfekt von Konstantinopel und vormals Director der Kaiserl. Ottomanischen Museen daselbst.

X. United States of America.

Pages

Miscellaneous Sumerian Texts from the Temple Library of Nippur . . . . . 374—457

I. Introduction . . . . . 374—387
II. The Age of the "Older Temple Library of Nippur" . 388—409
III. *Enlil* and his temple *É-kur*, the chief god and central sanctuary of Babylonia . . . . . 410—444
IV. Description of Tablets.
A. Autograph Reproductions . . . . . 445—452
B. Photographic (Halftone) Reproductions . . . . 452—456
C. Numbers of the Catalogue of the Babylonian Museum 457
V. Cuneiform Texts . . . . . Pl. 1—30
VI. Photographic (Halftone) Reproductions . . . . . Pl. I—XV

Hugo Radau, Ph. D., Philadelphia, Pa.

Pict. 1. The Free Museum of Science and Art, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pa.

Der Kalender der Babylonier.

Es ist nicht das erste Mal, daß ich dieses Thema zum Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Untersuchung wähle. An verschiedenen Orten[1] suchte ich auf Grund des inschriftlichen Materials den Nachweis zu erbringen, daß die Babylonier schon in sehr früher Zeit einen geordneten Kalender hatten und mindestens schon seit Nabonassar den XIX-jährigen Schaltzyklus als Basis ihrer Zeitrechnung angewendet haben. Ich will jetzt nicht zurückgreifen auf die wissenschaftlich ganz und gar unbegründeten Entgegnungen Einzelner, welche die Kenntnis des XIX-jährigen Zyklus von Seite der Babylonier wohl zugestanden, aber seine praktische Anwendung im Rahmen des Kalenders bestreiten zu müssen glaubten. Noch weniger kann es mir darum zu tun sein, mit jenen zu polemisieren, die auf Grund von Planetentäfelchen, die dem II. und I. Jahrhundert v. Chr. angehören, schwerwiegende Folgerungen für den Aufbau des *babylonischen Kalenders* machen wollen und dabei nicht bedenken, daß in dieser späten Epoche, in der das babylonische Reich schon seit Jahrhunderten seinen unabhängigen Nationalcharakter verloren, wohl noch von einer in *babylonischer Keilschrift geschriebenen* Astronomie, nicht aber mehr von einer „Astronomie der Babylonier" die Rede sein kann. Nicht alles was in lateinischer Sprache geschrieben ist, ist Wissenschaft der Römer, und eine z. B. in hebräischer Sprache geschriebene Astronomie ist

[1] *Sitzungsber. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss.*, Wien, 1892. — *Transactions of the IX. Congr. of Orientalists*, London, 1892. — *Der Schaltcyklus der Babylonier, Zeitschrift f. Assyriologie*, Bd. IX. — *Zur Chronologie der Babylonier, Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wiss.*, Wien, 1895. — *Der Schaltcyklus der Babylonier, Zeitschrift d. Deutschen Morg. Ges.*, Bd. LII. — *Orientalistische Literaturzeitung*, 1902.

noch lange nicht eine Astronomie der Hebräer. Und ebenso, wie das Ägypten der Ptolemäer nicht mehr das *alte* Ägypten, sondern das von makedonisch-hellenistischem Geiste durchwehte Ägypten war, so ist auch das, was wir auf Keilschrifttäfelchen des II. und I. Jahrhunderts v. Chr. lesen, nicht mehr *Quellenmaterial zur Erforschung der altbabylonischen Kultur.*

Wenn ich heute nach mehrjähriger Pause das im Titel erwähnte Thema wieder zu erörtern wage, so geschieht dies lediglich zu dem Zwecke, um den falschen Ansichten entgegen zu treten, welche über den Wechsel zwischen *„vollen"* und *„hohlen"* Monaten im babylonischen Kalender vorzuherrschen scheinen. Ich bin in der Lage nachzuweisen, daß in dieser Beziehung die Resultate meiner die Zeit Nabonassars in Betracht nehmenden Untersuchungen auch für die ältere Epoche der babylonischen Geschichte Gültigkeit haben. Vor allem ist es sicher, daß, so wie wir heute zwischen einem Rechenjahr (in welchem das Jahr 12 Monate und jeder Monat 30 Tage zählt) und dem Kalenderjahr unterscheiden, schon in alter Zeit (wenigstens schon zur Zeit der Ḫammurabi-Dynastie) ein solcher Unterschied gemacht wurde. In der Rechnung hatte jeder Monat 30 Tage, dagegen unterschied man im Kalenderjahr zwischen Monaten mit 29 Tagen und Monaten mit 30 Tagen.

Dies war aber auch nicht willkürlich, sondern kalendarisch festgesetzt. Es hatte in einem Normaljahre:

Nisannu . . .	30 Tage	*Tišrîtu* . . .	30 Tage
Airu	29 „	*Araḫšamna* . .	30 „
Simannu . . .	30 „	*Kislîmu* . . .	29 „
Dûzu	29 „	*Ṭebitu.* . . .	30 „
Âbu	30 „	*Sabâṭu* . . .	29 „
Ulûlu	29 „	*Addaru* . . .	29—30 Tage

Die Länge des Monates Araḫšamna finden wir belegt in einem Mietvertrage, aus der Zeit des Königs Šamšu-iluna, des Nachfolgers Ḫammurabis. Hier (*Keilinschr. Bibl.,* IV, p. 30) ist das Datum zu lesen:

„araḫ Araḫ-šamna ûmu 30-kan šattu Sa-am-su-i-lu-na šarri"

Aber auch für die Länge der übrigen Monate finden wir Belege aus dieser frühen Zeit.

Im zweiten Bande der *„Cuneiform Texts from Babyloman Tablets in the Brit. Mus."* ist ein Text veröffentlicht, auf den Rev. C. H. W. JOHNS[1] neuerdings unsere Aufmerksamkeit lenkt. Dieser Text ist datiert vom 30. Adar des XV. Jahres des Ammizadugga, des vierten Königs nach Ḫammurabi, und stammt sonach aus dem Anfange des XVIII. Jahrhunderts v. Chr. Aus diesem Texte ergeben sich folgende für die Erforschung der Chronologie der alten Babylonier höchst wichtige Daten:

A. 1)	Vom	8. *Âbu*	bis	1. *Ulûlu*	=	-	Mon.	24	Tage
2)	„	3. *Ulûlu*	„	26. *Araḫšamna*	=	2	„	23	„
3)	„	28. *Araḫšamna*	„	8. *Ṭebitu*	=	1	„	10	„
4)	„	27. *Ṭebitu*	„	25. *Sabâtu*	=	-	„	29	„
B. 5)	Vom	10. *Dûzu*	bis	20. *Araḫšamna*	=	4	Mon.	8	Tage
6)	„	20. *Araḫšamna*	„	18. *Ṭebitu*	=	-	„	57	„
7)	„	16. *Ulûlu*	„	12. *Ṭebitu*	=	3	„	24	„

Rev. JOHNS hat auch die Bedeutung dieser Angaben erkannt und dieselben zur Bestimmung der Längen der einzelnen Monate der Babylonier herangezogen. Er fand *„that Tammuz had 30 days, Ab, Elul and Tesri each 29, Marchesvan 30, Chislev 29, Tebet 30, and from the date of the text we know Adar had 30 days"*.

Ihm sind jedoch in ganz unerklärlicher Weise einige gewaltige Irrtümer unterlaufen. Hier ein Beispiel: auf Seite 224, Zeile 12 v. u. sagt er: *„Then the scribe would have reckoned from the 8th of Tammuz to the 1st of Elul inclusive as 24 days. Tammuz must then have had 30 days."* Nun ist aber im Texte nicht vom „Tammuz" sondern vom „Âb" die Rede. Es heißt da: *ša ištu arḫi NE-NE-GAR ûmi VIII-kan a-di arḫi KIN-DINGIR-NINNI û(mi I-kan) ša XXIV û-mi , . ."* und JOHNS übersetzt auch richtig (siehe Seite 227 seines Artikels in *P. S. B. A.*, XXX): *„from the 8th of Ab to the 1st of Elul which was 24 days"*. Und tatsächlich können auch nur vom 8. *Ab* bis 1. Elul 24 Tage sein, nicht aber vom 8. Tammuz, da zwischen Tammuz und Elul noch der Monat Ab liegt, der allein mindestens 29 Tage zählen muß. JOHNS schreibt aber irrtümlicher-

[1] *Proc. of the Society of Bibl. Arch.*, XXX, 221 ff.

weise „Tammuz“ statt „Ab“ und kommt dadurch zur falschen Folgerung, *„Tammuz must then have had 30 days“*, während er hätte sagen müssen: *„Ab must then have had 30 days“*. Und dieser Fehler spinnt sich dann weiter, weshalb auch das Resultat der Untersuchung ein unrichtiges ist. Und so könnten noch andere Irrtümer nachgewiesen werden, die allein schon es rechtfertigen würden, diesen Text einer nochmaligen Untersuchung zu würdigen.

*

Ich habe die in Betracht zu ziehenden Daten in zwei Gruppen: A und B gesondert, weil auch im Texte die für die ersten vier Zeitangaben angeführten Getreiderationen besonders addiert erscheinen, und die für die folgenden Zeitangaben genannten Rationen wieder besonders addiert sind. Aber auch die Art der Rechnung (oder besser, die Rechnungsmethode) ist in beiden Gruppen eine andere. Bei den Daten der Gruppe A sind die Grenztage in den einzelnen Gleichungen mitzuzählen, denn nur dann kann die Gleichung: „vom 8. Âbu bis 1. Ulûlu = 24 Tage“ richtig sein, wenn der Âbu 30 Tage hatte und sowohl der 8. Âbu als auch der 1. Ulûlu mitgezählt sind, denn dann hat man:

23 Tage Âbu
1 Tag Ulûlu
Zusammen: 24 Tage

Ebenso ist die Gleichung: „27. Ṭebitu bis 25. Šabâṭu“ = 29 Tage, nur dann verständlich, wenn der Ṭebitu 30 Tage hatte und sowohl der 27. Ṭebitu als auch der 25. Šabâṭu mitgezählt sind, denn dann hat man:

Ṭebitu : 4 Tage
Šabâṭu : 25 „
Zusammen: 29 Tage.

In der Gruppe B dagegen sind zwar die Ausgangspunkte mitzuzählen, nicht aber die Grenzpunkte. Denn wenn wir lesen:
5) Vom 10. Dûzu bis 20. Araḫšamna = 4 Mon. 8 Tage
6) „ 20. Araḫšamna „ 18. Ṭebitu = - „ 57 „ ,
so ist es unmöglich, daß man den Grenztag mitgezählt habe, da

man sonst den 20. Araḫšamna beide Male, also doppelt gezählt hätte. Auch sollen nach Gleichung 6) vom 20. Araḫšamna bis 18. Ṭebitu 57 Tage sein. Da aber, wie bereits oben gezeigt wurde, der Araḫšamna 30 Tage hat und wir für Kislîmu nicht weniger als 29 Tage setzen können, so dürfen vom Monate Ṭebitu nicht mehr denn 17 Tage genommen werden, damit die Summe 57 Tage ausmache.

*

Und nun untersuchen wir die einzelnen Gleichungen:

1. Gleichung 1 sagt:

Vom 8. Âbu bis 1. Ulûlu = 24 Tage.

Dies ist aber nur dann der Fall, wenn der Monat Âbu, unseren Voraussetzungen gemäß, 30 Tage zählt.

2. Nach Gleichung 2 soll sein:

Vom 3. Ulûlu bis 26. Araḫšamna = 2 Mon. 23 Tage.

Legen wir den einzelnen Monaten die oben angegebenen Längen zugrunde, so haben wir:

Ulûlu (3. bis Ende) . . .	:	27 Tage
Tišrîtu	:	30 „
Araḫšamna (1. bis 26. inkl.):		26 „
Zusammen:		83 Tage = 2 Mon. 23 Tage

3. Gleichung 3 verlangt:

Vom 28. Araḫšamna bis 8. Ṭebitu = 1 Mon. 10 Tage.

Da unseren Voraussetzungen gemäß der Monat Araḫšamna 30 Tage, Kislîmu 29 Tage zählt, so haben wir:

Araḫšamna (28. bis Ende)	:	3 Tage
Kislîmu	:	29 „
Ṭebitu (1. bis 8. inkl.) . .	:	8 „
Zusammen:		40 Tage = 1 Mon. 10 Tage,

wie dies Gleichung 3 verlangt.

4. Die 4. Gleichung verlangt, daß vom 27. Ṭebitu bis 25. Šabâṭu inkl. 29 Tage seien; dies ist in der Tat der Fall, wenn wir die Länge des Monates Ṭebitu = 30 Tage setzen.

5. Vom 10. Dûzu bis 20. Araḫšamna exkl. sollen 4 Mon. 8 Tage sein. Dies ist der Fall, wenn wir annehmen, daß Dûzu = 29 Tage, Âbu = 30 Tage, Ulûlu = 29 Tage und Tišrîtu = 30 Tage habe; denn dann ist.

Dûzu (10. bis Ende) . .	:	20 Tage
Âbu	:	30 „
Ulûlu	:	29 „
Tišrîtu	:	30 „
Araḫšamna (1. bis 20. exkl.):		19 „
Zusammen:		128 Tage = 4 Mon. 8 Tage.

wie dies Gleichung 5 verlangt.

6. Vom 20. Araḫšamna bis 18. Ṭebitu exkl. sollen 57 Tage sein. Nachdem wir für Araḫšamna 30 Tage und für Kislîmu 29 Tage setzen, erhalten wir:

Araḫšamna (20. bis Ende)	:	11 Tage
Kislîmu	:	29 „
Ṭebitu (1. bis 18. exkl.) .	:	17 „
Zusammen:		57 Tage

7. Endlich sei:

Vom 16. Ulûlu bis 12 Ṭebitu exkl. = 3 Mon. 24 Tage.

Gemäß unserer Voraussetzungen haben wir:

Ulûlu (16. bis Ende) . .	:	14 Tage
Tišrîtu	:	30 „
Araḫšamna	:	30 „
Kislîmu.	:	29 „
Ṭebitu (1. bis 12. inkl.) .	:	11 „
Zusammen:		114 Tage = 3 Mon. 24 Tage,

wie dies Gleichung 7 verlangt.

Nun könnte man die Frage aufwerfen: daß Âbu 30 Tage haben müsse, ist klar vermöge Gleichung 1; könnte aber nicht auch der Dûzu = 30 Tage angenommen werden? Betrachten wir zu diesem Behufe die übrigen Gleichungen. Der Dûzu kommt nur in Gleichung Nr. 5 vor. Setzen wir dort den Dûzu = 30 Tagen, dann wären vom 10. Dûzu bis Ende dieses Monats nicht 20 sondern 21 Tage, und wir müßten, damit das Endresultat 128 Tage ausmache, nicht nur für Ulûlu 29 Tage annehmen, sondern auch für

den Monat Tišrîtu statt 30 Tage nur 29 Tage setzen. Tun wir aber dies, dann stimmen nicht mehr Gleichung 1 und Gleichung 7. Denn wenn wir die Länge des Tišrîtu = 29 Tage setzen, dann erhalten wir in Gleichung 2 statt 83 Tage nur 82 Tage und in Gleichung 7 statt 114 Tage bloß 113 Tage. Allerdings könnte man diesen beiden Gleichungen genügen, wenn man in diesen den Ulûlu = 30 Tage und dafür den Tišrîtu = 29 Tage setzt; dann aber würden wir wieder in Gleichung 5 Schwierigkeiten haben. Denn wenn wir dort den Dûzu = 30 Tage, den Ulûlu = 30 Tage und den Tišrîtu = 29 Tage setzen, erhalten wir wieder — da für Âb vermöge Gleichung 1 unbedingt 30 Tage zu nehmen sind — 129 Tage statt der geforderten 128 Tage.

Wir müssen also für die Länge des Monates Dûzu 29 Tage annehmen. Da aber Âbu laut Gleichung 1, Ṭebitu laut Gleichung 4, und Araḫšamna laut *K. B.*, IV, 30 eine Dauer von je 30 Tagen haben, so ist es nicht schwer zu finden, warum dann Ulûlu 29, Tišrîtu 30, Kislîmu 29 und Šabâṭu 29 Tage zählen.

Auch ist es jetzt klarer denn je zu übersehen, daß die Rechnungsweise in Gruppe B eine andere ist, als die in A, daß somit tatsächlich in A der letzte Grenztag mitzuzählen ist, in B aber nicht. Denn wären auch in Gruppe B, d. i. in den Gleichungen 5, 6 und 7 die letzten Grenztage als inklusive aufzufassen, dann müßten in Gleichung 5 für den Araḫšamna nicht 19, sondern 20 Tage genommen werden; damit aber die Summe die gleiche (nämlich 128 Tage) bleibe, müßten nicht nur für Dûzu und Ulûlu, sondern auch für Tišrîtu 29 Tage gesetzt werden. Das Gleiche muß aus Gleichung 7 gefolgert werden. Würde hier auch der 12. Ṭebitu gezählt werden, so wären in dieser Gleichung bei Ṭebitu nicht 11 sondern 12 Tage zu zählen; damit die Summe = 114 Tage unverändert bleibe, müßte — da Araḫšamna laut *K. B.*, IV, 30 unbedingt 30 Tage hat — neben dem Ulûlu auch der Tišrîtu zu 29 Tagen genommen werden. Tun wir dies aber, dann stimmt nicht Gleichung 2; denn wenn hier Tišrîtu = 29 Tage gesetzt wird, so erhält man zur Summe 82 Tage und nicht 83 Tage.

Unsere Annahme erscheint somit nach jeder Richtung hin gerechtfertigt und wir sehen, was übrigens auch JOHNS bereits hervorgehoben, daß die Babylonier schon in der frühesten Zeit

ihrer Geschichte in der Rechnung den Monat zu 30 Tagen zählten, daß sie aber im Kalender schon zur Zeit der Ḫammurabi-Dynastie Mondmonate von abwechselnd 29 und 30 Tagen hatten.

Es ist wohl selbstverständlich, daß sie dann auch eine Schaltregel behufs Ausgleichs des Mondjahres mit der Sonne hatten; welche dies in jener grauen Vorzeit war, wissen wir beim derzeitigen Stande der Forschung leider noch nicht anzugeben. Daß aber die Schaltung auch damals schon nach festgesetzten Normen erfolgte und nicht dem Spiel des Zufalls überlassen werden konnte, ersieht man aus zahlreichen Urkunden jener Zeit und läßt sich jetzt, da wir mit der Gesetzessammlung Ḫammurabis vertraut sind, gewiß nicht bestreiten. In einem Staate, wo der Herrscher es unternehmen konnte, die Gesetze des Landes zu kodifizieren, Gesetze, welche auch die sozialen Rechtsverhältnisse regeln sollten, mußte auch der Kalender nach festen Normen geregelt sein, da sonst alle jene Gesetze, welche Handel und Kauf regeln sollen, illusorisch werden müßten.

Die astronomischen Kenntnisse, welche die Grundlage eines geordneten Kalenderwesens ausmachen, waren in Babylon in jener Zeit schon vorhanden. Man bedenke doch, daß zur Zeit, da Ḫammurabi die Landesgesetze kodifizierte, die Mathematik, die Schwesterwissenschaft der Astronomie und Astrologie, bereits mächtige Wurzeln trieb. Aus dieser frühen Vorzeit haben wir den Papyrus Rhind, ein mathematisches Handbuch der alten Ägypter, dessen Entstehung bis 2000 v. Chr. hinaufreicht. Wir wissen sehr wohl, daß man in Ägypten schon zur Zeit des alten Reichs die Bahnen der größeren Planeten sowie gewisser Sternkonstellationen mit Eifer beobachtete und dabei den heliakischen Aufgängen der Sterne — insbesondere dem des Sirius — besondere Aufmerksamkeit schenkte. Da schon in den Pyramiden-Inschriften solcher Erscheinungen Erwähnung geschieht[1], so greifen die Kenntnisse dieser Erscheinungen mindestens in die erste Hälfte des III. Jahrtausends v. Chr. zurück. Zur Zeit der Pyramidenerbauer hatte Ägypten ganz gewiß schon seinen geordneten Kalender. Und wiewohl das Siriusjahr die Grundlage desselben

[1] *Zeitschr. f. ägypt. Spr.*, 1881, p. 1—15. — *Recueil*, V, 172. — *Orient. Literaturzeitung*, 1904, Sp. 4 u. Sp. 45. — MAHLER, *Études sur le calendrier égyptien*, p. 71 (*Annales du Musée Guimet*, XXIV).

bildete, hatten die Ägypter doch stets auch den Mondlauf beachtet. Ja, wir wissen heute durch den Papyrusfund von Kahun[1], daß sie im XX. Jahrhundert v. Chr. zur Zeit des Mittleren Reiches neben dem bürgerlichen Kalender, der 12 dreißigtägige Monate + 5 Zusatztage zählte, auch den Neujahrstag des Siriusjahres d. i. den Tag des heliakischen Aufganges des Sirius feierlich begingen und dabei aber auch gewisse Tempelabgaben nach dem Mondkalender regelten. Diesen Mondkalender hatten die Ägypter gewiß nicht in Afrika vorgefunden, vielmehr spricht alles dafür, daß sie diesen aus ihrer alten Heimat in Asien hierher mitbrachten und ihn nur sukzessive den Bedürfnissen der neuen Heimat gemäß in den Sonnenkalender überführten. Zuerst glaubten sie, dem dadurch Rechnung tragen zu können, daß sie auch die 29-tägigen Monate ihres aus der Urheimat mitgebrachten Mondkalenders in 30-tägige umsetzten, wodurch sie eine Jahrform erhielten, die 12 dreißigtägige Monate zählte. Erst als sie wahrnahmen, daß auch dies den Bedürfnissen ihres neuen Bodens nicht entsprach, indem die regelmäßige Wiederkehr der Vegetations- und Naturerscheinungen (wie Nilschwelle usw.) nicht nach einem 360-tägigen Jahre, sondern erst nach 365 Tagen erfolge, fügten sie den 12 dreißigtägigen Monaten noch 5 Epagomenen dazu; daher auch die eigentümliche Einrichtung ihres Jahres = 12 dreißigtägige Monate + 5 Zusatztage. Noch ein Schritt weiter führte zur Kenntnis des Siriusjahres, dessen Länge gerade in alter Zeit vollkommen der Länge des julianischen Jahres entsprach. Aber trotzdem hatten sie den Mondlauf auch später nicht außer acht gelassen; vielmehr finden wir, daß sie gar vielen kalendarischen Angaben auch das Alter des Mondes beifügten. Ob sie dies aus Gewohnheitsrücksichten taten oder aus anderen, vielleicht gar religiösen Gründen, kann uns hier gleichgültig sein. Tatsache ist, daß sie an der aus ihrer Urheimat mitgebrachten Kalendereinrichtung auch dann noch festhielten, als diese für sie in ihrer neuen Heimat in Afrika von keinerlei praktischen Bedeutung war.

Dies bedingt dann aber die notwendige Voraussetzung, daß in jener Urzeit, da semitische Völkerschichten ihren heimatlichen

[1] *Zeitschr. f. ägypt. Spr.*, Bd. 37, 99ff.

Boden verließen, um sich an den Ufern des Nils niederzulassen, in der alten Heimat bereits geordnete Kalendereinrichtungen waren.

Erst vor kurzem (1906) hat HILPRECHT[1] mathematische Tafeln veröffentlicht, die aus Nippur stammen und der Zeit der Ḫammurabi-Dynastie angehören. Es sind dies — wie HILPRECHT in ganz richtiger Weise erkannt hat — Multiplikations- und Divisionstabellen, denen die Zahl 12960000 = 60^4 als Ausgangszahl zugrunde liegt.

Warum gerade diese Zahl? HILPRECHT meint, dies sei die Zahl der Tage des 36000 Jahre zählenden Weltenjahres. *„The number 12960000 governs the Universe, for 12960000 days, as stated above, are equal to 36000 years, which form a Babylonian cycle or constitude an aeon in the life of the Universe".*[2]

Ebenso möglich ist die HOMMEL'sche Erklärung, die in dieser Zahl das Produkt der Präzessionszahl 25920 mit 500, der Dauer der Phönixperiode, sieht. Daß die Präzession den Babyloniern bekannt war, erleidet keinen Zweifel. Als Präzessionszahl galt ihnen die Zahl 25920, d. h. die Dauer des Präzessionsjahres betrug ihrer Annahme zufolge in runder Zahl 25920 Jahre (in 72 Jahren betrug die Vorrückung des Frühlingspunktes einen Grad). Damit war das Präzessionsjahr analog dem gewöhnlichen Jahre, welches als Rundjahr 12 Monate à 30 Tage hatte, denn der Tag hatte 12 *Kašbu* (Doppelstunden) und der *Kašbu* wurde in 6 *šuššu* geteilt. Das Jahr hatte sonach 12. 30. 12. 6 = 25920 šuššu. Und gewiß ist es garnicht etwas willkürliches, sondern ein von den alten Babyloniern übernommenes Erbe, das wir noch heute im Kalender der Juden vorfinden; ich meine die Teilung des Tages in 24 Stunden und jeder Stunde in 1080 *Chalakim*, denn 24×1080 = 25920.

Dabei ist aber noch folgendes zu bemerken: 25920 ist auch gleich 1440×18. Nun ist 18 die Zahl der Jahre einer Sarosperiode; 1440 Jahre ist die Dauer des himmlischen Rundjahres, welches 12 Himmelsmonate à 30 Himmelstage zählt, wobei als

[1] *The Babylonian Expedition of the Univ. of Pennsylvania*, Ser. A, Vol. XX, Part 1.

[2] *Ibd.*, p. 33, Zeile 16.

Himmelstag das Quadriennium genommen wird.[1] Das Präzessionsjahr ist somit das Produkt der Dauer einer Sarosperiode in der Länge des himmlischen Rundjahres.

Der Zahl 12960000 kann aber auch eine andere Bedeutung zugrunde liegen. 12960000 ist nämlich = 30×432000. Wir wissen aus anderen Untersuchungen[2], daß im alten Orient die Zahl 30 eine gar wichtige Rolle spielte. 30 Jahre bildeten die sogenannte Triakontaëteride, die im Orient als 30jährige Jubiläen — bei den Ägyptern als Sed-Feste — gefeiert wurden; 30 war die Zahl der Jahre einer Generation; 30 wahre Mondjahre = 30 Reine Mondjahre + 11 Tage; 30 Reine Sonnenjahre = 30 Reine Mondjahre + 11 Monate. Und diese Gleichung war es auch, welche sozusagen den Ausgangspunkt oder ersten Antrieb zur Schaffung eines Lunisolarjahres bildete. Auch haben wir gesehen, in welcher Weise aus dem 30jährigen Lunisolarzyklus später der 19jährige Schaltzyklus hervorging. — 432000 ist nach BEROSSUS die Zahl der Regierungsjahre der 10 babylonischen Urkönige von der Schöpfung bis zur Sintflut, also die Regierungsdauer der sogenannten babylonischen Götterdynastie.

12960000 ist also die in Jahren ausgedrückte Dauer von 30 Götterdynastien, welche bei der großen Bedeutung, die der Zahl 30 im Altertum zukommt, auch nicht willkürlich gewählt sein dürfte. Man nahm als Dauer des Weltenjahres die Regierungsdauer von 30 Götterdynastien an und erhielt so als Dauer des Weltenjahres die Zahl von 12960000 Jahren.

Und so mag auch bei der astronomischen Bedeutung, welche der Zahl 30 zugrunde liegt, zur Zeit der Ḫammurabi-Dynastie ein 30jähriger Schaltzyklus es gewesen sein, der den Ausgleich zwischen Sonne und Mond kalendarisch herbeiführte. Ob dem wirklich so war, hierüber werden natürlich erst weitere Untersuchungen Aufschluß zu geben vermögen.

Ist aber unsere Vermutung richtig, dann dürfte sich für die ältere Zeit der babylonischen Geschichte folgender Zyklus bewähren, dessen Richtigkeit in bezug auf den Lauf der Sonne

---

[1] *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, LX, 826ff. und *Or. Lit.-Zeit.*, 1905, Sp. 483.

[2] *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges*, LX, 826ff.

und des Mondes an anderer Stelle (*Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, LX, 829—831) hervorgehoben wurde:

Jahr	Länge	Jahr	Länge	Jahr	Länge
I	354 Tage	*XI	384 Tage	XXI	354 Tage
II	354 „	XII	354 „	*XXII	384 „
*III	384 „	XIII	354 „	XXIII	354 „
IV	355 „	*XIV	384 „	XXIV	355 „
V	354 „	XV	355 „	*XXV	384 „
*VI	384 „	*XVI	384 „	XXVI	354 „
VII	354 „	XVII	354 „	*XXVII	384 „
*VIII	384 „	XVIII	354 „	XXVIII	354 „
IX	354 „	*XIX	384 „	XXIX	355 „
X	355 „	XX	355 „	*XXX	384 „

Diese 30 Jahre haben zur Summe 10956 Tage. Da 371 synodische Monate 10955·84889 Tage ausmachen, so ist der Fehler, den dieser Zyklus in bezug auf den Lauf des Mondes bedingt, bloß 0·15111 Tage, also viel kleiner als der, den z. B. der 19jährige *cyklus lunaris* im Kalender der Juden mit sich bringt. In bezug auf die Sonne ist der Fehler allerdings größer, denn 30 julianische Jahre haben 30×365·25 = 10957·50 Tage, und somit besteht zwischen den obigen 30 Lunisolarjahren und 30 Sonnenjahren eine Differenz von 1·5 Tagen. Es ist dies scheinbar ein großer Fehler. Wenn wir jedoch bedenken, daß auch der julianische Kalender nicht frei von jedem Fehler ist und daß die Differenz gegenüber dem tropischen Jahre bereits 10 Tage ausmachte, als Papst Gregor XIII. daran ging, denselben zu beheben; bedenken wir, daß es trotz der Bemühungen des Papstes Gregor XIII. noch fast $1^1/_2$ Jahrhundert dauerte, bis das protestantische Deutschland sich bewogen fühlte, den neuen Kalender anzunehmen (in Deutschland 1700, in England sogar erst 1752 und in Schweden 1753), und erwägen wir, daß ein großer Teil Europas (Russen und Griechen) noch immer bei dem alten Kalender beharrt, wiewohl die Abweichung heute bereits 13 Tage ausmacht, so wird der Fehler von $1^1/_2$ Tagen, welchen der 30jährige Zyklus in bezug auf die Sonne aufweist, uns garnicht mehr so bedenklich erscheinen.

Allerdings muß dieser Fehler im Laufe der Zeit zu einer solchen Größe angewachsen sein, daß er der Aufmerksamkeit

der Babylonier nicht mehr entgehen konnte und mit zwingender Notwendigkeit eine Reformation erforderte. Und eine derartige Reformation ins Leben gerufen zu haben, mag auch das große Verdienst Nabonassars gewesen sein.

*

Eines mag noch erwähnt werden; es betrifft die Zahl 12960000. Soll diese mit dem Weltenjahr irgendwie zusammenhängen oder gar die in Jahren ausgedrückte Länge des Weltenjahres sein, dann müssen ihm 36 Dekaden entsprechen. Da aber jeder Dekade eine Gottheit eponym ist, so müßte das Weltenjahr 36 sogenannte Götterjahre enthalten. Und da dürfte es vielleicht am Platze sein, auf eine Stelle in den bibl. Psalmen (Kap. XC, 4) aufmerksam zu machen. Hier heißt es: כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כְּיוֹם אֶתְמוֹל כִּי יַעֲבֹר וְאַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה: Tausend Jahre sind also nach dem Psalmisten vor Gott wie *ein* Tag. Während also ein *Himmelstag* der Dauer von 4 Jahren oder 1 Quadriennium entspricht und der *Präzessionstag* gleich ist 72 Jahren = 18 Quadriennien, zählt ein *Göttertag* 1000 Jahre = 250 Quadriennien.

Dann sind aber 12960000 Jahre = 12960 Göttertage; wird nun diese Zahl durch 360 dividiert, so erhält man die Zahl der entsprechenden Götterjahre. 12960 : 360 ist aber = 36, d. h. 12960000 Jahre = 36 Götterjahre, entsprechend den 36 Dekaden des Weltenjahres.

Wir gelangen damit zu folgenden Resultaten:

1 Weltenjahr = 36 Götterjahre = 500 Präzessionsjahre,
1 Götterjahr = 360 Göttertage = 360000 Jahre,
1 Präzessionsjahr = 18 Himmelsjahre,
1 Himmelsjahr = 360 Himmelstage = 360 Quadriennien.

Ed. Mahler

Über den Anfang des persischen Achämenidenjahres.*

In seinem trefflichen *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* I, 275 (Leipzig, 1906) hat F. K. GINZEL die Ansicht ausgesprochen, daß die Perser vor dem Untergange der Sâsâniden eine selbständige Zeitrechnung besaßen, „welche in ihren Anfängen weit ins Altertum zurückreicht und mehrfache Wandlungen erfahren hat". Leider stellt GINZEL keine Untersuchung an über die älteste bekannte Wandlung dieser Zeitrechnung, der wir in der großen Behistûninschrift des Dareios begegnen, und begnügt sich bloß mit der Zusammenstellung von Versuchen, die die Herstellung der altpersischen Monatsreihe zum Gegenstande gehabt haben. Dies ist umsomehr zu bedauern, als noch A. V. WILLIAMS JACKSON im *Grundriß der iranischen Philologie* II, 676 f. die Behauptung aufstellt, daß das altpersische Jahr „anscheinend" mit dem Monate Bâgajâdi im Oktober-November anfing, ohne aber den erwünschten Beweis dafür erbracht zu haben.

Ich habe zwar in meiner *Geschichte der Meder und Perser* I, 246 f. Anm. 5 zu dieser, wie ich meine, für die ältere persische Chronologie sehr wichtigen Frage Stellung genommen, aber die inzwischen publizierte sehr genaue Revision der Behistûninschrift durch THOMSON und KING veranlaßt mich zu einer Reassumtion derselben. Bevor ich aber meine eigene Ansicht vortrage, sehe ich mich bemüssigt, die einschlägigen Ansichten über den Anfang des altpersischen Jahres hier Revue passieren zu lassen.

* Geschrieben und eingesendet Oktober 1908.

Bereits in der Mitte des XVIII. Jhts. vertrat THOMAS HYDE, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*[1], 181 die Ansicht, daß das altpersische Jahr seinen Anfang im Frühjahr nahm. Dagegen hat der sehr begabte, leider aber allzufrüh der altorientalischen Forschung entrissene V. FLOIGL in seinen *Semiten*, 15 und *Cyrus und Herodot*, 79, von der Hitze der Polemik gegen J. OPPERT fortgerissen, in die sonst sehr schwierige Frage eine große Verwirrung gebracht, indem er die Behauptung aufstellte, daß das altpersische Jahr teilweise von dem sâsânidischen abwich und daß die Perser und Parther ihr Jahr mit der Herbstnachtgleiche zu beginnen pflegten. Sein Irrtum beruht auf der Deutung der Herodoteischen Monatsangaben (III, 67) in dem Berichte des Geschichtschreibers über das Pronunciamento des Gaumâta. FLOIGL faßt nämlich die Worte des Herodot ὁ δὲ δὴ μάγος τελευτήσαντος Καμβύσεω ἀδεῶς ἐβασίλευσε .... μῆνας ἑπτὰ τοὺς ἐπιλοίπους Καμβύσῃ ἐς τὰ ὀκτὼ ἔτεα τῆς πληρώσιος wörtlich auf und meint, daß Gaumâta im 12. persischen Monate getötet, Kambyses dagegen im Verlaufe des 6. persischen Monates gestorben war. Dagegen muß hervorgehoben werden, daß der Quelle Herodots zufolge das erste Jahr des Gaumâta-Bardija kein volles Jahr war und daß der Usurpator während dieses ersten Jahres und zwar im Verlaufe des 8. Monates gestürzt wurde.[1] Diese Behauptung FLOIGLs fand durch die Ausführungen von MARQUART, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran* II, 131f neue Stütze.

OPPERT, *Gött. Gel. Anz.* 1881, 1261 hat diese Behauptung FLOIGLs über den Herbstanfang des achämenidischen Jahres zutreffend als „unerfindlich" bezeichnet und den damaligen Stand des einschlägigen Wissens mit den Worten „wir wissen bis jetzt nicht, ob die Perser mit dem Frühlings- oder Herbstaequinoctium ihr Jahr begonnen haben" charakterisiert. Auf diesem Standpunkt befindet sich, wie wir bereits gesehen, noch GINZEL.

Und dennoch ist es möglich der Streitfrage abschließend beizukommen. Den erforderlichen Anhaltspunkt bieten die chronologischen Angaben über die Zeit der Eroberung Ägyptens durch Kambyses.

[1] Vgl. hierüber *meine* Ausführungen, *Klio* I, 34.

Über dieses weltgeschichtliche Ereignis besitzen wir drei von einander ganz unabhängige Angaben. S. Iulius Africanus (bei SYNK. I, 75 D ed. PAR.) sagt: Καμβύσης ἔτει ὲ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας Περσῶν ἐβασίλευσεν Αἰγύπτου ἔτη ς'. Für die aufgeworfene Frage ist hier der Ansatz von Belang, daß Ägypten im *fünften persischen* Jahre des Kambyses erobert wurde. Nach Diod. I, 68, dem hier der Abderite Hekataios zugrunde liegt, wurde Ägypten in Ol. LXIII, 3, also vor Mitte des J. 525 v. Chr., erobert. Tabula Capitolina (*Corp. Inscr. Graec.* 6855 D), der das Jahr 15 n. Chr. als Epoche dient, sagt: ἀφ' οὗ Καμβύσης Αἴγυπτον κατ[εστρέψατο] . . . ἔτη φμ. 540—15, gibt somit ebenfalls 525 v. Chr. an. Dieses Jahr, 525 v. Chr., steht somit fest als das Jahr der Eroberung Ägyptens durch Kambyses im Gegensatz zu dem von H. BRUGSCH (*Gesch. Aegyptens nach den Denkmälern,* 745) und KRALL (*Wiener Studien* II, 47 ff.) eingenommenen Standpunkte.

Das Jahr Ol. LXIII, 3 entspricht dem Zeitabschnitt von etwa 1. Juli 526 bis Ende Juni 525 v. Chr. und bezeichnet die obere Grenze, bis zu welcher das fünfte persische Jahr des Kambyses hinaufreichte. Diese Grenze wird noch enger gezogen, wenn wir das Apisdatum Nr. 354 heranziehen. Nach diesem Datum wurde Kambyses am 28. Tybi = 29. Mai seines fünften persischen Jahres bereits als König von Ägypten anerkannt, die Eroberung des Landes muß also vor dem 29. Mai 525 v. Chr. stattgefunden haben, von dem fünften persischen Jahre des Kambyses waren aber bereits vier Monate und 27 Tage des ägyptischen Jahres, abgerundet zu vollen fünf Monaten, verflossen. Der terminus ad quem ist sonach gegeben, es handelt sich noch um den terminus a quo. Die Angabe des Africanus besagt, daß die Eroberung von Ägypten im Verlaufe des fünften persischen Jahres des Kambyses stattgefunden hat. Es wirft sich jetzt von selbst die Frage auf, in was für Beziehung dieses *persische* Jahr des in Rede stehenden Königs zu seinen bekannten, nach babylonischer Art gezählten acht Herrscherjahren steht. Dieser Frage können wir jetzt, nach der Revision aller drei Versionen des Behistûntextes, näher treten.

Die öfters genannte Königin der Felseninschriften enthält im ganzen 20 nach Tagen und Monaten bestimmte Daten und

zwar entfallen davon auf Vijachna 3, auf Bagajâdiš 1, auf Garmapada 3, auf Atrijâdija 2, auf Anâmaka 4, auf Curavâhara 4, auf Câigarčiš 1, auf Adukaniš 1, auf Markazana 1 Datum. Nun sind all diese Daten wie in den altpersischen und susischen als auch in der babylonischen Version durchaus identisch, wie die nachfolgende Tabelle lehrt:

altpersische Version	susische Version	babylonische Version
14 Vijachna	... Mijakanna	14 Adar
9 Garmapada	9 Karmapataš	9 ....
10 Bâgajâdiš	10 Pagijatiš	10 .....
26 Asijâdija	26 Ašijatijaš	26 Kislev
2 Anâmaka	2 Anamakaš	.....
27 „	27 „	27 Ṭebet
8 Curavâhara	8 Turmarna	8 Ijjar
18 „	18 „	18 „
9 Câigarčiš	9 Saikurriziš	9 Sivan
15 Anâmaka	15 Anamakaš	15 Ṭebet
Ende (30) Curavâhara	Ende (30) Turmarna	30 Jjjar
25 Adukaniš	25 Atukanaš	.....
... Vijachna	22 Mijakanna	22 .....
1 Garmapada	1 Karmapataš	1 .....
23 Asijâdija	23 Ašijatijaš	23 Kislev
12 Curavâhara	12 Turmarna	12 Ijjar
5 Garmapada	5 Karmapataš	.....
7 Vijachna	.....	7 Adar
13 Anâmaka	13 Anamakaš	13 Ṭebet
22	22 Markazanaš	.....

Aus dieser Zusammenstellung leuchtet also ein, daß die altpersischen und die den letzteren nachbenannten neususischen Monate[1] mit den babylonischen auf den Tag genau übereinstimmen, und da liegt der Schluß nahe, daß der babylonische

[1] Ich mache von der Benennung „neususisch" Gebrauch, da nach den in MORGANS *Mémoires* IX publizierten elamitischen Kontrakttäfelchen, die insgesamt der vorpersischen Zeit entstammen, für die Monatsnamen babylonische Ideogramme verwendet werden.

Kalender prinzipiell in Persien eingeführt und lediglich die Monatsnamen den physischen Verhältnissen des Perserlandes angepaßt wurden.

Kehren wir nun zu der bereits aufgeworfenen Frage über den Anfang dieses persischen Jahres. Nach Diodor I, 68 hat Amasis nach fünfundfünfzigjähriger Regierung das Zeitliche gesegnet (βασίλευσας ἔτη πέντε πρὸς τοῖς πεντήκοντα). UNGER, *Chronologie des Manetho*, 283 hat unter Hinweis auf Manethon das überlieferte γ′ in μ′ korrigiert. Nach Manethon herrschte Amasis 44 Jahre und sein Sohn Psammetich III. sechs Monate. Mit dieser Manethonischen Angabe, die durch die Datierung der Hammâmatinschriften vollends bestätigt wird, stimmt Herodot (III, 108) überein, der auch bestätigt, daß Amasis bereits während des persischen Vormarsches gegen Ägypten aus dem Leben schied. Das vierundvierzigste Jahr des Amasis hob mit dem 1. Thot = 2. Jan. 526 v. Chr. an, da sein Tod bereits in Ol. 63, 3 fiel, Ol. 63, 3 aber mit dem letzten Juni 525 v. Chr. zu Ende ging, die Quelle Diodors (I, 68) dagegen behauptet, daß der Tod des Amasis und die Eroberung Ägyptens in demselben Olympiadenjahre stattgefunden hätten. Nach Herodot III, 10 war Amasis eben gestorben, als das persische Heer an der ägyptischen Grenze ankam, dies war aber erst nach dem Abfluß der Nilüberschwemmung, nicht vor Anfang Oktober, möglich. Von Oktober sind die Monate des Psammetich zu zählen, und zwischen Oktober 526 und dem 29. Mai 525 muß der Anfang des fünften persischen Jahres des Kambyses angesetzt werden. WIEDEMANN (*Geschichte Ägyptens seit Psammetich* I., 219 f.) wies nach, daß Kambyses seine Regierungsjahre auch in Ägypten von seiner Thronbesteigung in Persien datierte, und es stellt sich auch aus den chronologischen Angaben der Apisstele Nr. 357 heraus, daß in vier Monaten und 27 Tagen nach dem Anfang seines fünften persischen Jahres bereits seine Eponymie in Ägypten üblich war. Der Anfang seines fünften persischen Jahres fällt demnach in die Zeit nach Oktober 526 v. Chr. und rund fünf Monate vor dem 29. Mai 525 v. Chr. Da nun das persische Jahr mit dem babylonischen genau übereinstimmt, so muß man den persischen Neujahrstag in dem ersten Tage eines unter den fünf Monaten, die dem 29. Mai 525 vorangegangen waren, suchen. Nach

MAHLERS Berechnungen kommen für diesen Jahrabschnitt der erste Kislev (= 1. Dez. 526), der erste Ṭebet (= 31. Dez. 526), der erste Šebaṭ (= 29. Jan. 525), der erste Adar (= 28. Febr. 525), der *erste Nisan* (= 28. März 525), dieser als babylonischer Neujahrstag, usw. in betracht. Der erste Nisan galt folglich auch in Persien als Neujahrstag. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die Perser, dem babylonischen Gebrauch folgend, auch ihren Jahresanfang wie die Babylonier mit der Frühlingsnachtgleiche begannen. Auf diese Weise erklärt sich auch die öfters und insonderheit in dem astronomischen Kanon beobachtete Gewohnheit der Chronographen babylonische Jahre den persischen gleichzustellen.

Dr. J. V. Prášek

Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode.

Die Frage, wie die in den Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie häufig vorkommenden sumerischen Rechtstermini und Rechtsphrasen zu lesen sind, sumerisch oder semitisch, ist bis heute nicht mit Bestimmtheit entschieden. Das Eigentümliche dabei ist, daß diese sumerischen Redens- resp. Schreibarten einen *integrierenden* Bestandteil der sonst semitisch (phonetisch) geschriebenen Urkunden bilden, im Gegensatz zu den Königsinschriften (an Bauwerken und Kanälen) oder Hymnen[1] dieser Zeit, in welchen das sumerische Idiom neben dem semitischen als gesonderter Paralleltext auftritt. Es ist eine Art Makaronismus, wie er aus der europäischen Literatur des XVII. und XVIII. Jahrhunderts bekannt ist, der uns hier innerhalb der Rechtsliteratur entgegentritt, und es fragt sich, ob hier noch wirkliches Sprachgut vorliegt, oder bloß ideographische Schreibung für semitisch zu lesende Wortgruppen, wie dies ja noch bis in die späteste Zeit für manche Wörter Brauch gewesen ist.

Allerdings kommt der Beantwortung dieser Frage kaum entscheidende Wichtigkeit zu für das Problem der Existenz der Sumerer in Babylonien, namentlich in Nordbabylonien, noch zur Zeit der Ḫammurabi-Dynastie. Denn zugegeben selbst, daß die sumerisch geschriebenen Phrasen auch sumerisch gelesen wurden, würde das keinesfalls ausreichen, die Existenz des sumerischen Volkes als eines noch lebenden Volksbestandteiles zu jener

[1] Vgl. KING: *Letters and Inscriptions of Ḫammurabi*, B. III, S. 172 ff.

Zeit zu erweisen, ebensowenig wie der Gebrauch des Lateinischen in den Rechtsurkunden des Mittelalters irgendwie für die Existenz der Römer als eines lebendigen Volkes im Mittelalter beweisend ist.[1]

Immerhin aber ist die Frage wichtig für die Beurteilung des sumerischen Einflusses auf das Rechtsleben dieser Zeit, abgesehen davon, daß sie an und für sich eine Klärung erheischt.

Bevor wir nun an die Untersuchung herangehen, wollen wir die verschiedenen Ansichten anführen, die bereits in dieser Frage geäußert wurden, wenn auch betont werden muß, daß keiner von den bisherigen Forschern auf diesem Gebiete der Frage eine erschöpfende Behandlung zuteil werden ließ, vielmehr alle nur nebenbei dieselbe berührt haben.

In der Einleitung zu seinen „*Beiträgen zum altbabylonischen Privatrecht*“[2] widmet MEISSNER im Abschnitte „*Schrift und Sprache* (§ 2)“ zuerst dieser Frage seine Aufmerksamkeit und äußert sich wie folgt: *In den meisten der uns vorliegenden Contracte sind die Eigennamen zwar fast durchweg rein semitisch, im Übrigen sind sie aber vielfach in sumerischer Sprache geschrieben, ohne dass indes dadurch bewiesen würde, dass sie damals noch gesprochen wurde. Vielmehr ist es als sicher anzunehmen, dass die Inschriften von Semiten verfasst und auch wohl semitisch gelesen wurden* [von mir gesperrt], *trotzdem sich in ihnen z. B. Postpositionen finden und einzelne Contracte ausser den Namen kein semitisches Wort enthalten . . .*“

Für die semitische Lesung haben sich außer DAICHES[3]

---

[1] Auch die zweisprachige Abfassung der Königsinschriften dieser Zeit zwingt keineswegs zur Annahme, daß hier die beiden Sprachen verwendet sind, die im Reiche herrschten, wie ED. MEYER: *Sumerier und Semiten*, S. 69, behaupten möchte. Der Gebrauch einer *lingua sancta* neben der lebenden Volkssprache in königlichen, feierlichen Proklamationen oder Hymnen darf am wenigsten in Babylonien verwundern, wo die Beziehungen zwischen Königtum und Religion seit ältester Zeit so eng und stark gewesen sind.

[2] Weiter abgekürzt zitiert: *B. A. P.*

[3] S. DAICHES: *Altbabylonische Rechtsurkunden*, S. 4: „*Die Sprache dieser Dokumente ist teils sumerisch, teils semitisch. Gesprochen wurde sicher alles semitisch. Das lehren auch die Texte, die durchweg semitisch abgefaßt sind.*“

auch noch JOHNS[1] und der Verfasser dieses Artikels[2] ausgesprochen.

Dagegen haben RANKE[3] und UNGNAD[4] die Vermutung geäußert, daß die ideographisch geschriebenen Phrasen und Wörter *sumerisch* gelesen wurden.

Angesichts dieser divergierenden Meinungen ist es wohl am besten, die Urkunden selbst auf diese Frage hin genau zu prüfen. Denn man darf wohl im Vorhinein annehmen, daß bei der Fülle des uns zu Gebote stehenden Materials sich doch gewisse beweiskräftige Indicien werden erschließen lassen, welche eine bestimmte Antwort mehr oder weniger ermöglichen werden. Eine genaue Untersuchung aller bisher publizierten Rechtsdokumente dieser Zeit vom erwähnten Gesichtspunkte aus liegt auch den folgenden Ausführungen zugrunde.

Wir wollen von den konkreten Beweisen ausgehen, welche RANKE[5] und UNGNAD zur Begründung der sumerischen Lesung anführen. Sie verweisen auf einige graphische Varianten in den ideographisch geschriebenen Phrasen, welche angeblich nur bei der Annahme phonetischer, d. h. sumerischer Lesung sich erklären lassen.

So weist RANKE auf folgende Eigentümlichkeiten hin:

---

1 C. H. W. JOHNS: *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters*, S. 152: „*The use of Sumerian terms and phrases in the body of a document written in Semitic Babylonian might be ascribed to a mere tradition. But they were no meaningless formulae .... They had become stereotyped and were conventional signs, doubtless read as Semitic, though written as Sumerian ...*"

2 M. SCHORR, *Altbabylonische Rechtsurkunden*, S. 3. Weiter abgekürzt zitiert: SCHORR, *A. R.*

3 H. RANKE, *Early Babylonian Business Documents*, S. 19: „*At any rate, the Sumerian language has ceased to be the means of communication. It is only used in more or less stereotyped phrases of the legal language—which however were apparently not only written but spoken in Sumerian*".

4 A. UNGNAD: *Selected Business Documents of the Ḫammurabi-Period*, S. XV (Einleitung).: „... *I am convinced that the clauses written in Sumerian were also read as Sumerian and not as Semitic. This is indicated by „phonetic" writings which occasionally occur.*"

5 Die Urkunden in RANKE's Werke werden weiter mit dem Stichbuchstaben *R* und der laufenden Nummer bezeichnet.

C. T., II, 14, 15 (*Ḫ.*)[1] in der Schwurformel: .... *MAL-MAL-IA-* = *MALMAIIA*[2], statt des sonst üblichen *MAL-MAL-A*. Die Mouillierung des *l*, die auch sonst im Sumerischen vorkommt, setzt nach RANKE die phonetische (sumerische) Lesung der Wortgruppe voraus.

R., 4, 12 (*I*): *MULU-MULU-ÙR* statt *MULU-MULU-RA*. Die Abkürzung der Postposition, ähnlich wie in *LUGAL-A-NI-IR* (statt *RA*) ist nur bei Annahme sumerischer Lesung erklärlich.

C. T., VIII, 39[b], 11 (*Sm.*): *GÚ-BI AL-TIL*[il]. Hier weist das phonetische Komplement auf die sumerische Lesung hin.

Ibid., Z. 10: *IN-NA-LA* statt *LAL* (= *iškul*). Vgl. auch VI 38[b], 11.

C. T., II, 14, 12 (*Ḫ.*): , *i. e.*, *IB-TA-BAL* statt *i. e.* *ÍB*.[3]

UNGNAD l. c. weist außer diesen Beispielen nur noch auf *C. T.*, VIII, 1[b], 16 (*Ae.*), wo es im Datum heißt: *MU-UN-NA-* *i. e.* *RU* statt *i. e.* *RÚ*.

In den beiden letzten Fällen soll die falsche Orthographie beweisen, daß die Zeichen so gelesen wurden wie sie geschrieben waren.

Zu diesen wenigen Belegen ließen sich allerdings noch eine Reihe anderer hinzufügen, welche die Annahme der sumerischen Lesung zu befürworten scheinen:

C. T., VI, 43, 8 (*As.*): *SÁM TIL-LA-BI-EŠ* statt *SÛ* = *ana šîmîšu gamrim*. Die Variante *ES* erklärt sich entweder als Abkürzung des sonst gebräuchlichen *SÛ* = *ana* oder als sekundäre Postposition = *ana*. Vgl. Br. 9998 und DAICHES, *A. R.*, S. 51.

C. T., VIII, 31[c], 10 (*As.*): *GÚ-BI AL-TI-IL* statt *TIL* (= *avâzu gamrat*).

C. T., II, 40[a], 7 (*Sm.*): *EGIR-RA-AM* (oder besser *-ra-am*).

---

[1] In den Klammern ist der Anfangsbuchstabe des betreffenden Königs angeführt. *As* = *Apil-Sin*; *Ae* = *Abî-ešuḫ*; *Ḫ* = *Ḫammurabi*; *I* = *Immerum*; *Ii* = *Iluma-ila*; *Sm* = *Sin-muballiṭ*; *Si* = *Samsu-iluna*; *Z* = *Zabium*. — *U* = *undatiert*

[2] Vgl. auch *C. T.*, IV, 17[c], 15 (*Si*).

[3] Vgl. auch *C. T.*, VIII, 47[a], 10.

Diese absonderliche Form könnte doch nur so erklärt werden, daß der Schreiber das Wort sumerisch gelesen und ihm die semitische Adverbialbildung *-am* angehängt hat, wie *šibit-am*, *mitḫar-am* neben *mitḫariš*.

C. T., VI, 38ᵇ, 9: *SÁM-BI (!) TI-LA-NI-SÛ statt TIL-LA.*

C. T., VIII, 45ᵃ, 14 (*Sm.*): *MU-NU-UM-GI-GI-DAM* sonst *NU-MU-UM.* Ähnlich *C. T.*, IV, 45ᵃ, 15 *UM-NU-MAL-MAL-A.*

C. T., II, 7, 19 (*Ḫ.*): *NU-MAL-MAL-AIA i. e. MALMAIIA.*

Ibid., VIII, 35ᶜ, 15 (*Ḫ.*): *SÁG-GA-AN-NI* gegenüber dem sonst gebräuchlichen *SÁG-GA-NI.*

Ibid., II, 5, 8 (*Si.*): *SA-KU-BI* sonst immer *SAK-BI* (= *pûzu* „seine Front").

Ibid., IV, 17ᶜ, 14 (*Si.*): *UKUR-E* statt sonstigem *SÛ. E = ana*, Br. 5847 und MEISSNER, *B.A.P.*, S. 125 (zu Nr. 41, 4).

B.A.P., 18, 8 (*U.*): *UD-KA EBUR* sonst *UD-EBUR-SÛ. KA = ina*, Br. 551.

Allein unter diesen Varianten lassen sich diejenigen, welche vom sumerischen Standpunkte etwa als Verstöße gegen die sumerische Orthographie sich darstellen, wie z. B. *TI-IL* statt *TIL*; *TI-LA* statt *TIL-LA*; *IB* statt *ÍB*; *RU* statt *RÚ* usw., ebensogut bei der Annahme *semitischer* Lesung erklären. Es sind dann eben zum Teil *graphische* Irrtümer, welche dem semitischen Schreiber bei der stereotypen Überlieferung von kaum mehr in sumerischem Sinne verstandenen Formeln leicht unterlaufen konnten, zum Teil graphische Spielereien, wie *SA-KU* statt *SAK*; *TI-IL* statt *TIL*, die gleichfalls in dem Unverständnis des Schreibers eine genügende Erklärung finden. Fallen also diese gegen die sumerische Rechtschreibung verstoßenden Varianten weg, dann bleiben nur ganz wenige Stützen für die Hypothese der sumerischen Lesung übrig.

Dagegen lassen sich zahlreiche beweiskräftige Indicien anführen, welche die semitische Lesung sowohl der einzelnen ideographisch wiedergegebenen Rechtstermini wie auch ganzer Rechtsformeln als sehr wahrscheinlich erweisen.

1. Häufig begegnen wir in den Urkunden bei den ideographisch geschriebenen Rechtsobjekten (Haus, Feld, Silber usw.) semitische Pronominalsuffixe oder semitische phonetische Komple-

mente, welche auf die semitische Lesung der betreffenden Ideogramme hinweisen.

Vgl. *kaspi* (*KUBABBAR*)*-ša*, *C. T.* II, 5, 17; 25, 5; IV, 19^{b}, 11; VI, 33^{a}, 10; VIII, 1^{b}, 6; 4^{c}, 8; 45^{a}, 7; *R.*, 57, 11 u. ö.

eḳli (*A-SÁ*)*-šú*, *C. T.*, II, 37, 17; VIII, 10^{a}, 19; 14^{a}, 19; 28^{b}, 6 u. ö.

eḳli (*A. SÁ*)*-šu-nu*, *C. T.*, VIII, 7^{a}, 28.

eḳli (*A. SÁ*) *-im*, *C. T.*, VIII, 10^{a}, 16; 17^{a}, 2; *R.*, 83, 23.

eḳl-am, *C. T.*, IV, 40^{c}, 6; *R.*, 77, 5.

kasp (*KUBABBAR*) *-im*, *C. T.*, VIII, 17^{a}, 1.

kasp-am, *C. T.*, II, 28, 6; 42, 10.

šêwiri (*ḪAR*) *-ša*, *C. T.*, VIII, 5^{b}, 6.

zitti (*ḪA-LA*) *-šu*, *C. T.*, VIII, 9^{a}, 17.

zitti-šú-nu. *C. T.*, VIII, 9^{a}, 15.

bîti (*Ê*)*-šu-nu*, *C. T.*, VIII, 23^{b}, 15.

varka (*EGIR*) *-zu*, *C. T.*, VIII, 32^{a}, 7; *R.*, 65, 4.

iṣ kirî (*SAR*) *-šú-nu*, *C. T.*, IV, 49^{b}, 16[1].

2. Besonders instruktiv sind diejenigen Fälle, in denen neben der semitischen Präposition vor dem Nomen noch die sumerische Postposition folgt, oder wo das sumerische und dann das semitische Pronominalsuffix neben einander stehen, oder endlich wo einer der sumerischen Wortgruppe infigierten Negation (*NU*) noch die semitische Negation (*ul*) vorangeht.

Hierher gehören folgende Stellen:

C. T., II, 14, 14: ⩤ *i. e. ina UKUR-SÛ.*

Ibid., II, 40^{a}, 7: *a-na UKUR-ŠÛ.*

R., 34^{a}, 5, Tabl.: *a-na KA-SAR-SÛ.*

B. A. P., 97, 4: *a-na TUR-A-NI-SÛ.*

C. T., IV, 22^{a}, 12: *AD-NI-šú* (= *aba-šu*).

R., 43, 13: *GÚ-BI-šú* (= *avâti-šu*).

B. A. P., 57, 10: *ID-BI-šú-nu* (= *îdi-šûnu*).

Ibid., 74, 10: *TUR-SAL-A-NI-ti-šú* (= *mârti-šu*).

Ibid., 97, 14: *a-na TUR-NI-šú-nu* (= *mâri-šûnu*).

---

[1] Vgl. auch *R.*, 76, 14: *IN-NA-AN-LAL-šu* oder *-ma* = *iškul-šu* (*ma*). — Merkwürdig ist die ein einziges Mal begegnende Eigentümlichkeit, daß an ein semitisch geschriebenes Wort die sumerische Pronominalendung angefügt ist. So bei MEISSNER, *B. A. P.* 101, 11, *zi-ti- A. NI.*

Ibid., 99, 2: *MU-NI-IM-ša* (= *šum-ša*).

C. T., VIII, 16a–b, Z. 27: *a-ḫu-um a-na a-ḫi-im u-ul INIM NU-MAL-MAL-A.*

Interessant und hierher gehörend ist auch *C. T.*, II, 42, 11: *AL-DUG-ab.* Trotz des sumerischen Verbalpräfixes zeigt doch das semitische Komplement, daß *ṭâb* gelesen wurde. Ja, einmal begegnet uns eine Art Dittographie, wo zuerst das Verbum augenscheinlich semitisch und dann ideographisch geschrieben ist. So *C. T.*, IV, 45a, 9—10: *i-ša-*[*am*] *IN-ŠI-IN-SÁM.* All diese Fälle, die als fehlerhafte Tautologien anzusehen sind, sind sehr lehrreich, weil sie deutlich zeigen, daß die sumerisch geschriebenen Wörter uud Wortgruppen nur noch als stereotype Formeln des Kanzleistils[1] *graphisch* verwendet wurden, daß sie aber in ihrem sumerischen Wortsinne nicht mehr verstanden, und auch *semitisch* gelesen wurden.

3. Ein weiteres, die semitische Lesung befürwortendes Indicium bilden die Varianten in den sogenannten *Case-Tablet*, wo manchmal einer sumerischen Phrase des inneren Textes eine semitische des äußeren entspricht oder umgekehrt, so z. B.:

R., 42, 6, *Case: a-na IGI.* III. *GAL ÍB-TA-È-A* = *Tabl.* 5—6: *a-na šá-lu-uš ú-še-zi.*

Ibid., Z. 8, *Case*: *IGI.* III. *GAL-šu* = *Tabl.* 7: *šá-lu-uš-ta-šú.*

Ibid., 51, 13, *Case: NI-LAL-E* = *Tabl.: i-ša-ga-al.*

B. A. P., 49, 21, Innen: *it-mú-ú* = außen: *IN-PÁ-MES.*

Ibid., 67, 9, Innen: *Ê* = außen: *bi-tim.*

Da der äußere und innere Text der *Case-Tablets* sonst graphisch und wörtlich übereinstimmen, so sind gerade diese Varianten charakteristisch.

4. Häufig weisen die Urkunden bei ein- und derselben ursprünglich sumerischen Formel allerlei Varianten auf, in denen sei es das eine oder das andere Wort der zusammenhängenden

[1] Als solche Formelnverzeichnisse wird man auch zum Teil die Texte der Serie *Ana ittišu* anzusehen haben, deren Provenienz aus altbabylonischer Zeit und Zugehörigkeit zur Kontraktliteratur der Ḫammurabi-Periode schon MEISSNER, *W. Z. K. M.*, IV, 301, nachgewiesen hat. Es waren Übungstafeln für die *ṭupšarrê*, die Kanzleischreiber, zur Übung in der *semitischen* Lesung sumerisch überlieferter Rechtsphrasen und Rechtstermini.

Wortgruppe phonetisch geschrieben ist, oder gar die ganze Phrase semitisch wiedergegeben ist.

Einige Beispiele werden dies illustrieren. Neben der häufig begegnenden sumerischen Schwurformel: *MU dingir X .... IN-PÁ* (resp. pl.: *-DÉ-MEŠ*) kommen folgende Varianten vor:

a) *MU .... it-mu-u C. T.*, IV, 45b, 20—22 (*Sm.*); IV, 18a, 15—16 (*Si.*); IV, 19b, 17—18; VIII, 32a, 19—20 (*Si.*); VIII, 22a, 15—16 (*H.*) *it-ma-u.*

b) *ni-iš .... IN-PÁ C. T.*, IV, 35a, 16—18 (*Z.*).

ni-iš .... IN-PÁ-DÉ-ES, R., 6, 14—16.

c) *ni-iš .... it-mu-ú, R.*, 15, 9—10 (*Z*); *C. T.*, VIII, 26b, 16—17 (*Ii.*) *B. A. P.*, 35, 22—23 (*Im.*).

Neben der gangbaren sumerischen Phrase in den Darlehens- und Pachturkunden:

UD EBUR-ŠÛ ..... NI-RÁM-E

kommt auch die Variante vor: *i-na e-bu-ri-im .... NI-RÁM-E*, so *C. T.*, VIII, 30a, 18 (*Ad.*).

Neben der sumerischen Klausel über das Kaufsymbol in den Kaufverträgen: *GIS-GAN-NA ÍB-TA-BAL* lesen wir:

a) *GIŠ-GAN-NA šú-tu-uḳ, R.*, 1, 11—12 (*Ii.*).

b) *bu-ka-nam šú-tu-uḳ, C. T.*, IV, 33b, 10 (*As.*); VIII, 38b, 6 (*Ii*) *bu-ga-na š.*; VI, 40b, 8—9 (*U.*) *bu-ka-na-am š.*

Neben der so häufig begegnenden sumerischen Phrase über die Vertragsanfechtung: *UKUR-ŠÛ MULU-MULU-RA INIM NU-MAL-MAL-A* lesen wir: *UKUR-ŠÛ .... u-ul i-ra-ga-am, R.*, 60, 13—15 (*Si.*), ähnlich *R.*, 62, 30 (*Si.*); VIII, 32c, 5—11 (*Si.*).

Ziemlich häufig, und zwar schon in den älteren Urkunden, tritt die ganze Phrase semitisch geschrieben auf. So z. B. *C. T.*, VIII, 31c, 11—15 (*As.*): *a-na wà-ar-ka-at ûm-im a-we-lù-um a-na a-we-li-im la i-ra-ga-mu*, u. ö.

Neben der rein sumerischen Schreibung: *SAG-GA-NI AL-DUG* findet man:

a) *libba* (*SAG^{ba}*) *AN-DUG-GA, C. T.*, VIII, 31a, 10 (*As*); VI, 7b, 16 (*As*).

b) *li-ba-šú ṭâb* (*DUG^{ab}*), *C. T.*, VIII, 26b, 12 (*Ii*).

c) *libba-ša* (*SAG-ša*) *ṭâb* (*DUG^{ab}*) *C. T.*, IV, 39a, 8 (*Si.*).

Neben *i. e. MAS ... DAḪ-ḪE-DAM* kommt auch vor *MAS .... u-za-ap*, so *C. T.*, VIII, 42b, 1—2 (*U.*).

Diese Varianten in den schematischen Formeln der Verträge, die noch vermehrt werden könnten[1], legen ebenfalls die Annahme nahe, daß auch die rein sumerisch geschriebenen Phrasen ideographisch, d. h. semitisch gelesen wurden. Hätte man sie sumerisch gelesen, dann würde man auch die konventionelle *sumerische* Schreibung stets festgehalten haben, nicht aber innerhalb einer zusammenhängenden Wortgruppe hier den einen, dort den anderen Bestandteil semitisch wiedergegeben.

5. Zu diesen positiven, aus dem Material geschöpften Argumenten treten noch einige sozusagen negative Indicien hinzu, welche gleichfalls darauf hinweisen, daß die sumerischen Bestandteile der Urkundentypen zu jener Zeit bloß nur noch graphische Überlieferung waren, nicht mehr aber Volkssprache, selbst nicht konventionelle Rechtssprache wie das Lateinische etwa im Mittelalter. Diese Indicien sind folgende:

a) Niemals werden in den Urkunden dieser Zeit *direkte* Aussagen sei es die eines Zeugen, eines der beiden Kontrahenten oder einer Gerichtspartei im Prozeß anders als im reinsten Semitisch zitiert[2] Man könnte allerdings dies damit begründen, daß ja die meisten Urkunden aus Sippar, also aus Nordbabylonien stammen, wo das semitische Idiom zu dieser Zeit schon längst sich als allgemeine Volkssprache eingebürgert haben muß. Immerhin aber ist dieser Umstand beachtenswert.

b) Abgesehen von den althergebrachten Formeln begegnet man niemals in den Urkunden einer sumerischen Redensart oder selbst einer sumerischen Verbalform, auch da nicht, wo man sie erwarten dürfte. Vgl. z. B. *C. T.*, VIII, 12b, 14—16: *ki-ma ši-bu IN-PÁ-DÉ-MES ù at-ti a-na Ištar ta-ta-mi.* Überhaupt kommt meines Wissens nirgends in den Urkunden eine sumerische Verbalform oder ein Pronomen der *zweiten* Person vor.

---

[1] Instruktiv ist z. B. *C. T.*, IV, 21b, 9—11 (*U.*): *i-na ba-ab Ag-ga-na-nu*(!)-*um*(!) *KUBABBAR NI-LAL-E ù še-am i-ma-da-du.*

[2] Vgl. die Aussageprotokolle in meinen *A. R.*, ferner *ibid.*, Nr. 72, 11—14; 14, 25—33. *B. A. P.* 39, 9—13; 43, 10—12 u. ö.

c) Niemals kommt in den Urkunden die sumerische Verbindungspartikel für „und", *BI-DA-GE*[1], vor. Auch in der rein sumerisch geschriebenen Schwurformel werden die Namen der Götter und des Königs durch das semitische *ù* verbunden. Das müßte doch sehr auffallen, wenn das Sumerische noch gesprochen worden wäre.

d) Während noch in den Urkunden der III. Dynastie von Ur[2], die durchwegs sumerisch abgefaßt sind, neben der Präposition *KI* = *itti* in der Regel noch nach dem Nomen die Postposition *TA* folgt, begegnet sie im Schema unserer Urkunden kein einziges Mal. Nimmt man an, daß dieses *KI*, welches am Anfang des Vertrages den Verkäufer resp. Gläubiger oder Vermieter einführt, semitisch (*itti*) gelesen wurde, dann erklärt es sich, daß die Postposition ganz abgeschliffen wurde.

e) Als eines der wichtigsten negativen Indicien gegen die Existenz des sumerischen Idioms, wenn auch nur als konventionelle Sprache der Rechtspraxis zur Zeit der Ḫammurabi-Dynastie, dünkt mir das vollständige Fehlen von *sumerischen Lehnwörtern* innerhalb der juristischen Literatur dieser Zeit. Wäre das Sumerische noch damals die Kanzleisprache der Gerichte und die des Rechtsverkehrs, dann müßte sich dessen Einfluß auch in Lehnwörtern juristischer Provenienz wiederspiegeln, während weder das Gesetzbuch Ḫammurabis[3] noch die Rechtsurkunden ein einziges sumerisches Lehnwort aufweisen. Man vergegenwärtige sich doch einmal den Einfluß, welchen die Rezeption des römischen Rechts und der Gebrauch des Lateinischen im Rechtsverkehr auf den juristischen Sprachschatz der europäischen Völker geübt hat, und man wird die Beweiskraft gerade dieses negativen Argumentes einsehen.

6. Untersucht man die verschiedenen Urkundengattungen auf die in ihnen gebrauchten sumerischen Formeln und Aus-

---

1 Dagegen findet sie sich in dem fast stets rein sumerisch geschriebenen Datum der Urkunden. Dieses wird wohl auch sumerisch gelesen worden sein.

2 Vgl. BARTON: *Documents from the Temple Archives of Telloh*, Part I. — LAU: *Old Babylonian Temple Records*, New-York, 1906.

3 Auch die sumerisch geschriebenen (aber semitisch gelesenen) Wörter im *K. Ḫ.* beziehen sich meistens auf den Kultus, die Administration, Gewerbe, Ackerbau, sehr selten aber auf die eigentliche Rechtsterminologie.

drücke, so findet man, daß sie am häufigsten in den Kaufverträgen vorkommen, wo in der Regel das ganze Schema sumerisches Gepräge hat, häufig auch in den Darlehens- und Pachtverträgen, während Erb- und Adoptionsurkunden, besonders aber Prozesse fast ganz semitisch abgefaßt sind. Daß aber auch die Erb- und Adoptionsverträge ursprünglich sumerisches Schema hatten, darauf weisen noch einzelne Spuren hin[1].

Man könnte nun annehmen, daß noch während der Zeit der I. babylonischen Dynastie die sumerische Sprache um ihre Behauptung rang und erst allmählich dem semitschen Idiom als dem des prävalierenden Bevölkerungsteiles weichen mußte. Allein dieser Annahme steht die Tatsache entgegen, daß wir schon zur Zeit *Sumulaïls*[2], also gleich am Anfang dieser Periode alle Urkundentypen in semitischer Abfassung vorfinden, auch Kaufverträge, wo anderseits noch zur Zeit *Ammî-ditanas* ganz sumerisch geschriebene Kaufurkunden vorkommen.

Es liegt also keine allmähliche Entwicklung innerhalb dieser Periode vor. Vielmehr hat schon zu Beginn der I. babylonischen Dynastie die semitische Sprache sowohl den gerichtlichen Kanzleistil wie auch den Rechtsverkehr gänzlich beherrscht.

Und somit scheint es, daß der Daseinskampf der beiden Sprachen überhaupt in Nordbabylonien bereits am Anfang dieser Periode zugunsten des semitischen Idioms abgeschlossen war.

Leider besitzen wir aus Nordbabylonien aus früherer Zeit keine Rechtsurkunden, um beurteilen zu können, ob hier eine spontane Reaktion des semitischen Volkselements vorliegt, oder doch eine allmähliche frühere Entwicklung, weil die älteren Ur-

---

[1] Vgl. *B. A. P.*, 108, 20, in einem Erbteilvertrag den Terminus *NI-BA-E-NE*, der sonst immer semitisch *izûzu* geschrieben ist. Die Urkunde stammt aus der Zeit *Rim-Sins* und — nach der Schwurformel zu schließen — aus Südbabylonien. Vgl. auch *ibid.*, 97, 5 die seltene sumerische Klausel: *NAM-DU-NI-ŠÛ IN-GAR = ana mârûtišu iškun.* — Der Adoptionsvertrag *B. A. P.* 98 ist der einzige, der ein fast ganz *sumerisches* Schema aufweist und ebenfalls aus Südbabylonien stammt.

[2] Folgende Urkunden aus der Zeit *Sumulaïls* sind fast ganz semitisch abgefaßt: *C. T.*, IV, 49b, Kauf (vgl. auch II, 37, aus der Zeit *Zabiums*, Sohnes des *Sumulaïl* und *B. A. P.*, 35, aus der Zeit *Immerums*, eines Zeitgenossen des *Sumulaïl*). *C. T.*, II, 34, Feldpacht; II, 35, Adoption; II, 33, Freilassung; VI, 30a, Testament; IV, 42a, Paternitätserklärung; VIII, 28a, Adoptionsprozeß.

kunden aus der Zeit der III. Ur-Dynastie ausschließlich aus Südbabylonien stammen (Telloh), während unsere Dokumente fast durchweg aus Nordbabylonien herrühren.

Das Resultat obiger Untersuchung bleibt aber allenfalls bestehen:

Die sumerischen Phrasen und Wörter in den Rechtsurkunden der I. babylonischen Dynastie haben bloß die Bedeutung konventioneller *graphischer* Überlieferung. Die Sprache des Rechtsverkehrs von *Sumulaïl* angefangen bis auf *Samsu-ditana* war in Nordbabylonien stets semitisch.

Ḫammurabi, der von Babylon aus nicht nur ganz Nord- sondern nach dem Siege über *Rîm-Sin* auch Südbabylonien unter seine Herrschaft gebracht hat, hat durch seinen im klassischen Semitisch proklamierten Gesetzeskodex dem ganzen Reiche den semitischen Charakter definitiv aufgedrückt[1].

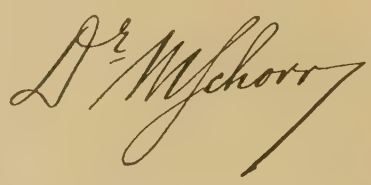
---

[1] Hier sei mir gestattet, auch bezüglich der sogenannten „Sumerischen Familiengesetze" folgendes zu bemerken: In seinem Werke *„Sumerer und Semiten in Babylonien"* (S. 24, Anm. 3) macht ED. MEYER auf ein wichtiges Moment aufmerksam, welches für die Frage der sumerischen oder semitischen Provenienz dieser Gesetze entscheidend wäre. Er sagt daselbst: *„Ein weiteres sehr wichtiges* [von mir gesperrt] *Resultat* [scil. für die sumerische Frage] *würde sich ergeben, wenn in den sogenannten „Sumerischen Familiengesetzen" in den Strafbestimmungen für den Sohn, der Vater oder Mutter verleugnet, die Worte ugallabšu und muttassu ugallabu übersetzt werden könnten „man schert ihn" und „man schert sein Stirnhaar", denn dann könnten diese Gesetze nur semitisch, nicht sumerisch sein."* MEYER kommt aber dort von dieser Vermutung ab, weil im *K.Ḫ.* in den §§ 226—227, ebenso § 127 das Verbum *galâbu* „kaum etwas anderes bedeuten kann als 'eine Marke einritzen, einschneiden'".

Nun habe ich in meiner Abhandlung *„Die Kohler-Peiser'sche Ḫammurabi-Übersetzung"* (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, B. XVIII, S. 233—234) den Nachweis geführt, daß *galâbu* sowohl in den „Sumerischen Familiengesetzen" wie auch in den erwähnten Paragraphen des *K.Ḫ.* nichts anderes bedeuten kann als „scheren, abschneiden (das Haar resp. die Marke)" und nur bei Annahme dieser Bedeutung die Normen juristisch verständlich sind. [Eine sehr wertvolle Bestätigung für diese Deutung liefert *C.T.*, VI, 29, eine Urkunde, welche zugleich eine überaus lehrreiche Illustration zum § 280 des *K.Ḫ.* bietet. Von Z. 12 *ibid.* hängt das Verständnis der ganzen Urkunde ab Die Zeile lautet: *el-li-ta ab-bu-ut-ta-ka gu-ul-lu-ba-at* „du bist frei (= *elilta*), deine Sklavenmarke wird dir abgeschnitten." Auf diese Urkunde als Bestätigung meiner Erklärung von *galâbu* und als Illustration zum § 280 nach meiner Interpretation in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgen-

landes XXII, S. 280ff., hat mich Prof. KOSCHAKER brieflich freundlichst aufmerksam gemacht. — Korrekturzusatz]. Somit ergibt sich *zweifellos* nach MEYERS scharfsinniger Beobachtung im Sinne unserer Erklärung *die semitische* Provenienz der „Sumerischen Familiengesetze". Ihre Zweisprachigkeit läßt vermuten, daß sie älter sind als das Gesetzbuch Ḫammurabis.

Lemberg (Österreich), November 1908.



Pict. 2. William Pepper Hall, Free Museum of Science and Art.

Semitic and Sumerian.

A Study in Origins.

In a paper entitled "*Babylonian Hieroglyphs*", which appeared in *P.S.B.A.*, Jan. 1898, I wrote: "*The debt of the Semitic to the primitive Sumerian language is far greater than is generally recognized. It is impossible to look at a word like DUG and its younger form ZIB, 'good', without seeing a relationship between it and ṭâbu, the Assyrian term which explains it (Heb.* טוב, *Aram.* טב*) .... The Arabic* حوت *ḥû-t, 'fish', may be compared with the Sumerian* 𒄩𒆠, *ḤA, KU from GU), 'fish'. The words* תמר, تمر, ثمر, *'the palm and its fruit' are akin to GI-SHIMMAR, 'shimmar-tree', 'palm'.*" The suggestion thus made may be taken as my present text; and the proper conclusion from what I have to submit may be the exact contrary of the wellknown hypothesis of the school of HALÉVY. In short, so far from being an artificial jargon, concocted by Semitic scribes from the data of their own language, it will, I think, appear more probable that Sumerian is not only a genuine tongue of the highest antiquity, but is actually entitled to be styled PROTO-SEMITIC, as being the principal basis of Semitic speech.

The only postulate I make is that the permutations of sound familiar to the student in other departments of philology shall be admitted to be equally valid in this particular field. The possible interchange of the Labial sounds represented by *b*, *p*, *m*, *w*, and the mutual equivalence of *d*, *t*, *s*, *z*, and similar phenomena of Phonology, will occasion no surprise. And even the rarer transitions of sound, such as from *g* to *d* and from *n* to

š, will be recognized as amply justified by parallels from other sources. DELITZSCH, indeed, wrote (*Ass. Gr.*, p. 68, n): „*Was die 'dialektischen' Lautwandelungen zwischen 'Akkadisch' und 'Sumerisch' betrifft, den Wechsel von g und d, von n und š, von dug und zib* [sic], *so halte ich denselben für lautphysiologisch unmöglich*". What, then, shall we say to the following examples of *g* = *d* and *n* = *š* from the Hebrew lexicon itself? (Of course *g* and *d* may be represented by the kindred *k*, *ḳ*, and *ṭ*.) The transition of the Sumerian *gar* to *dar*, and of **gumu*, *géna*, '*little one*', '*child*' (*ṣiḫru*, *šerru*, *C. T.*, xi, 18; *Br.* 4141) to *dumu*, *ṭumu* (cf. Old Chinese *dom*, now *tung*, *dung*, Jap. *tō*, '*boy*', '*girl*' (GILES (= *G.*) 12299), may be illustrated by the following Semitic parallels, not to mention the Greek γᾶ, δᾶ, 'earth', which are doubtful, and the more trustworthy Lat. *quattuor* = Gk. τέτταρες; Lat. *quinque* = Gk. πέντε, Lat. *quis* = Gk. τίς:—

G (Ġ, K) to D (T, Ṭ, S).

דהם, '*be dark*'; As. *da'mu*, '*dark*', *da'ummatu*, '*darkness*'; Ar. أَدْهَم; '*black*'. The Root is *dam*, triliteralized internally by ה; and this *DAM* '*black*' = Sumerian (*gam*) *kam*, *kan*, '*black*' = Chinese *k'ien*, *k'ym*, *k'em*, Jap. *kin*, *ken*, '*black*' (GILES, 1701) = Egyptian *kmom*, '*become black*' (ERMAN, Gr.[1] § 263); a √ which reappears in Hebrew כְּמָרִים, '*darkness*', and Syr. ܩܰܛܡܳܐ, '*black*'. The √ *DAM* '*dark*', '*black*', may also account for דְּיוֹ, '*ink*' = '*black substance*', from √ דוה = דמה, and perhaps for דוה, '*sick*' (Heb. Ar. Eth.), '*wretched*' (Syr.) = דמה, '*dark*', of the face or looks. Cf. כָּוָה, '*burn*', '*brand*', and Assyr. *kab-âbu*, '*to burn*'; *qamû*, *id.* and לוּן, Ni. Hi., '*be rebellious*', or the like = Assyr. *lamânu* (*lawânu*), for the change of Labials.

גבש = דבש. The Rt. גבש appears in Ass. as *gabâšu*, '*to be heaped up*', '*massed together*', and so '*to be firm, massive*'; in Aram. as גַּבַּשׁ, '*to heap up*', cf. גִּבְשׁוּשִׁית, '*hill*'. The primary √ is *gab*, '*rounded*', '*convex*', '*humped*', &c. which we see in many derivv., such as גַּב, '*back*', גָּבַהּ, '*to be high*'; cf. Sumerian *gab*, '*breast*'. But the √ *gab* = *dab*; cf. the Sumerian *dab*, *dib*, '*to surround*', '*to embank*' (Br. 10687; 10696); 𒀀, *dab*, *dub*, '*the knee*', as *round* and *prominent*; and 𒁀 *dub*, *tub*, '*to surround*', '*to heap up*

earth' (Br. 3927, 3933); '*a tablet*', strictly a *cake* or *lump* of moulded clay.

This explains the meaning of the √ דב־ש in דַּבֶּשֶׁת, 'a camel's *hump* (*heap*)'; and perhaps דְּבַשׁ, '*honey*', was so called from the combs being found '*massed together*' in hollows, while דְּבוֹרָה, '*the bee*', may mean the '*clustering*' insect, because bees when working crowd together "*in a thick mass*" (Enc. Brit.), or simply the '*honey*-fly' (*r* = *sh*; דבר = דבש).

דב־ל, Ar. دَبَلَ, 'to *lump* together', 'make into *lumps*', and Heb. דְּבֵלָה, '*lump* of pressed figs', exhibit the same √ *dab*. See next pair.

דבל = גבל. The N.H. גָּבַל, Aram. גְּבַל, '*to mix, knead*', and Ar. جَبَلَ, Syr. ܓܒܠ, '*to create, to fashion*', seem to imply the idea of being '*massed* or *moulded* together'; cf. جَبَل, 'a *mass* of rocks and earth, a mountain'. The √ is *gab*.

גרש, '*to drive out* or *away*' = טרד, Aram. טְרַד, Assyr. *ṭarâdu*. The Ar. طَرَدَ, '*pursue*' = drive on (*d* = *ṭ*; *š*).

חוּשׁ, '*to hasten*' = טוּשׁ, '*to rush, dart*', Aram. טוּם, ܛܘܡ, '*to fly*'. It is the Assyr. *ḫâšu*, '*to hasten, rush* along'; and may spring from the Sumerian √ *ġal, garâru*, '*to run, haste*'; (*l* = *s*). The Aram. טוּם recalls סוּם, the √ of סוּם, '*horse*', Aram. סוּסְיָא, Assyr. *sîsû*, and סוּם, '*swallow*' or '*swift*'; both named from the *speed* of their motion. [The horse came from the East into Babylonia (Mesopotamia), and was thence introduced into Syria and Egypt. With the name סוּם we may perhaps compare the Chinese 馬舍, shé, shö, si, '*mare*'; an obsolete word (GILES, 9791), the Phonetic of which (*Rad.* 135) implies an old sound *shot*, *shet*, or *sit* (= *SISI*?).]

חרף, Ar. خَرَفَ, '*to gather fruit, to pluck*', whence חָרָף, 'time of *ingathering*', '*autumn*'; خَرِيفٌ, '*freshly, gathered fruit*', '*autumn*', may be similarly related to טָרַף, '*to tear off, to pluck*', with its derivv. טָרָף, '*fresh-plucked*' (of a leaf), Aram. טַרְפָּא, '*a fresh leaf*', and Heb. טָרֶף, '*a leaf*'.

כור, '*to be round, to put round*' (cf. Ar. كَارَ, *to wind* a turban *round* the head); כרר, '*to go round, surround, enclose, return, turn, revolve*', &c. Compare דור, '*to move in a circle, go about, sur-*

round'; Ar. كَوَرَ. The √ *gur, kur,* is seen in Sumerian (originally the figure of a *circle*), which, among other sounds, had the values *gur, kur, gil, kil.* It is also seen in (linear), *gur,* '*to turn round* (*saḫâru*)', '*to return* (*târu*)', and '*to run* or *roam around* (*nagarruru*; also =)'. , *kur* (= *gur*) also meant '*to bind* (*rakâsu*)'; *i. e.,* to put *one* thing *round* another (*vid. infr.* אטר).

The sounds *gil, kil,* also associated with the circle-character (cf. *kili, kakkabu,* '*star*'), may be compared with Ar. جَالَ, '*to go round, wheel round, revolve*', and Heb. גִּיל, '*to rejoice*', strictly '*to be in a whirl*', '*to dance around*', or the like; and with גָּלַל '*to move round and round*', '*to roll*', and its derivv. גַּל, '*a wave* (*roller*)', גָּלִיל, '*circuit, round* of country', גַּלְגַּל, '*wheel, whirlwind*'.

חוּל or חִיל, 'to *whirl, dance, writhe*', Ar. حَالَ, '*change, turn*', Assyr. *ḫîlu,* '*writhe* in fear', are weakened forms of the same √; and חֵיל, '*a rampart*', seems to be so called from the idea of *surrounding,* qs. a *ring*fence or *circumvallation.*

חול, חיל, '*to be firm, strong*', חַיִל, '*strength*', Assyr. *ḫaiialtu,* '*army*', Eth. ሐየለ፡ '*be strong*', may be connected by the idea of *twisting round* and twining a cord, and so making strong (see s. v. גדל); or they may spring directly from Sumerian , *gur,* '*to be strong* (*kabâru*)', with *l* for *r,* or perhaps from , *kal* (*gal*), '*strong, mighty* (*dannu*)'.

גרר = דרר. In Assyrian *garâru* is '*to flow, to run*', of water = Sumerian *ǧal,* and '*to run*', of animals and men = Sumerian *gur:* cf. *kîma purîmê igruru,* 'like wild-asses they ran away', Sn. iv, 23. In Heb. גרר is '*to drag, draw, drag off* or *away*', and the essential idea seems to be preserved in גֵּרָה, '*the cud*', food *drawn up* or fetched back and chewed again, and in מַגֵּרָה, '*saw*', as an instrument *drawn* backwards and forwards. The Hithpo. מתגורר, Jer. 30, 23, of a storm-blast, means apparently '*rushing about*', 'whirling to and fro'. Dragging and drawing imply making *to move* or *go* in any direction; and in primitive speech various kinds of motion are often expressed by the same √, *e. g.,* '*going*', '*running*', '*flowing*', which are all modes of motion. Hence we are justified in assuming a relation between

גרר, '*to run, to drag*', and דרר, '*to flow*', '*to run*', '*move swiftly*', as in Ar. دَرِيرٌ, '*a swift* horse' or other animal, Heb. דְּרוֹר, '*a flowing*', of myrrh; '*freedom of movement*', '*free course* (= *running*)', '*liberty*'; and דְּרוֹר, '*a swallow*' or '*swift*', from its rapid flight.

יקד = יצת, '*to burn*'. The 2nd Radical here is really the first of the Root. ק = צ, as *g* = *d*. (See p. 48 for יקד.) The equivalence ד = ת hardly calls for remark.

N to Š.

The change from *n* to *sh*, considered by some Assyriologists to be so anomalous in Sumerian, finds a close parallel in Chinese, as I pointed out so long ago as 1892 (*The Accadian Affinities of Chinese, Transactions of IXth Congress of Orientalists*, vol. ii, p. 723). But examples are also found in the Semitic lexicon. Thus, the Old Aram. שהר, '*Moon-god*', Tg. סִיהֲרָא and Syr. ܣܗܪܐ, '*moon*', Ar. شَهْرٌ, '*new* moon', are probably akin to Heb. נָהַר, '*to shine*', Ar. نَهَارٌ, '*day, day-time*', Aram. נְהַר, '*to shine*', Heb. נְהָרָה, '*daylight, light*' = Aram. נְהוֹרָא, Assyr. *nûru light*, Ar. نور, نَارَ, '*give light, shine*'; نَارٌ, '*fire*'; نُورٌ, '*light*'; Syr. ܢܘܪ, '*fire*'; Heb. נֵר, '*lamp*'. The *S*-form of the √ is seen in Sumerian *sir, sher, light* (*C.T.*, xii, 48), '*to shine*' (Br. 1650; 7525; 7530); *gish-shir*, '*light*'; *dingir Gish-shir* = *Samaš*, '*the Sun*' (Cf. Japanese *shiroi*, '*white*'); the *n*-form in *nê, ni*, values of , the *Fire*-character, and in *nê* and *gun-ni*, '*brazier*' (Br. 9690, 9697). The same √ *shir, sir*, is triliteralized internally with ח in Heb. שַׁחַר, Ar. سَحَرٌ, Aram. שַׁחֲרָא, Assyr. *Sêru*, '*morning*', '*daybreak*'.

In as much as bronze (copper) is the *bright* or *shining* metal—S^{b} 113, *za-bar* | | *si-par-ru*—and is often mentioned as such in the Building Inscrr. of Assyria and Babylonia (cf. the Ideogram *ud* + *ka* + *mash* = *sun* + *face* + *bright* = bright as the sun's face), and since final *r* and *s* may interchange, we may suppose that נחש is a variant of נחר = נהר, '*to shine*', in נְחוּשָׁה, '*copper*'; נְחֻשֶׁת, נְחָשָׁא, נְחָשׁ, '*copper, bronze*', str. '*the*

shining metal'. However this may be, זהר, צהר, זָהַר, '*to shine*', and their derivv., as well as the kindred טָהַר, '*appear*'; טְהֳרָא, '*noon*', and טָהֵר, Ar. طَهَرَ, '*be pure* (= bright)', all seem to belong to the same √ *sir* (*sher*), '*light*', '*bright*', in these instances opened by ה. Cf. further:—

נִבְכֵי יָם, '*springs* of the sea', Job 38 16; √ נבך = שפך, '*pour out*'.

נָבַע, '*to flow*', '*to spring*' (of water) = שָׁפַע, '*to overflow*', '*flow abundantly*'.

נָפַל, '*to fall*'; נָבֵל, do., Isa. 34 4 } = שָׁפַל, '*to become low*', Hiph. '*to fell trees*'.

נָגַף, '*to strike*' = שָׁקַף, '*to strike*'.

נַד, '*heap*', נֵגֶב, '*high hill*' = *šadû*, '*mountain*' (cf. 𒁺 with values *nad*, *shad*).

נהג, '*moan*' (of doves); נהק, '*bray, cry*' } = שָׁאַג, '*roar, low, bleat*'.

נוּד, '*to wander*' = שׁוּט '*roam about*' (ד = ט, as in לפד, '*to flash*' = נבט, *nabâṭu*; whence לַפִּיד, '*torch*').

נוּחַ, '*to rest* (*lie down?*)' = שׁוּחַ, '*to sink down*'.

נָחַץ, '*to urge*', str. *squeeze, press* (= לָחַץ) = שָׁחַט, סָחַט, '*to squeeze*' (Gen. 40 11).

נָחַת, '*to descend*' = שָׁחַת, '*to fall*' (?).

נָטָה, '*to bend, turn aside*' = שָׁטָה, '*to turn aside*'.

do., '*to spread out*'; cf. שָׁטַח, '*to spread out*'.

נטע, '*to plant*' = שׁת־ל (with change of Dental).

נָטַף, '*to drop, shed, pour out* water' (in storm, Judg. 5 4; ψ 68 9) = שָׁטַף, '*to flow, overflow, flood*' (of rainstorm, Ezek. 11 11-13).

נָבַל, '*to be crafty*', Assyr. *nakâlu* (in good sense, of artistic *skill* or *cunning*) = שָׂכַל, '*be wise, skilful*' (2 Chr. 30 22), Assyr. *šiklu*, '*clever*'.

נכר, Pi. Hiph. '*to regard, recognize*' = שׁקר, Pi. '*to eye, ogle*', סָקַר, '*to look at*'.

נער, '*young*', נְעוּרִים, 'time of *youth*' = צָעִיר, '*little, young*'; צְעִירָה, *youth*. Cf. also זְעַר, זָעִיר, '*be* or *become small*'; Heb. זְעִיר '*a little*'; צָעַר, '*to dwindle*'; Assyr. *ṣeḫêru*, 'to be *small, young*'; *ṣaḫru*, *ṣiḫru*, '*young, small*'; *ṣiḫrûtu*, 'time of *youth*', *šerru*, '*infant*'. Since *n* = *sh*

(= *s*, *z*, *ṣ*), it would seem that the true sense of נער is *little, young;* and it is to be derived from a Sumerian *nar* or *nur* = *shir*, *tur* ( ) '*little, young*'. (In like manner, the Sumerian *nar*, '*singer*', '*minstrel*' (*zammêru*), is cognate with *sar, sur*, '*to cry, scream*, sing' (*zamâru, ṣarâhu: C. T.*, xii. 40) = Heb. שיר.)

D = Z.

The change from *d* to *z*, exemplified in the Sumerian *dug* = *zib*, is seen also in Heb. דָּלַף, '*to drop, drip*' = Aram. זְלַף, Pa., and is well known to be normal as between Hebrew and Aramaic. In Hebrew itself we find the √ *dam*, '*to cut off*', which appears in דָּמַ־ה, '*cut off, destroy, cease*' (cf. Sumerian , the *knife*-character, *dim*, *tim*), changing to *zam* in זמר '*to trim, prune*', מַזְמֵרָה, '*pruning-knife*'; זְמוֹרָה, '*branch, twig*', as cut off (cf. טָרַף). Cf. further the following examples:—

דָּאַב and דוּב, '*to faint, pine*', strictly *melt, flow* = זוּב, '*to flow*'; Ar. ذَابَ, '*melt, flow*'.

דּוּד, '*pot, boiler*' = זוּד, '*to boil*'. (Since *d* = *r*, רתח, '*boil*', is cognate with דוד.)

דּוֹנַג, '*wax*' (Heb. only), from √ דנג, '*melt, flow, run*' = Aram. זְלַג, '*pour forth* (tears)', '*flow down*'; cf. Ar. زَلَجَ, '*glide, slip along*', and Aram. זְלַף, '*drop*'.

דָּלַג, '*to leap*' = זנק, Pi. (Deut. 33, 22); cf. Aram. זנף, '*throw, shoot*'.

דָּעַךְ, '*be quenched*' = זעך (Job 17 1).

דָּלַק, '*to burn*' = סָלַק, '*to kindle, to burn*'. Cf. Sumerian *ZA. LAG*, '*bright*', '*light*' (*of fire*: *nûru ša išâti, C. T.*, xii. 6), Assyr. *ṣalâqu*.

דָּבַב, '*to move gently, glide, flow* slowly' = זבב in זְבוּב, '*fly*', as flitting to and fro; cf. Ar. ذَبَّ.

דבל, '*to make into lumps*', = זבל in Aram. זְבָל, '*dung*'; זַבֵּל, '*to dung* land' (Tg. Talm. Syr.). *Dung* was so called from being in *round lumps*. Cf. דב־יונים, '*doves' dung*'(?).

דור, '*to surround*' = זור in זַר, '*circlet*'; Aram. זְרָא, '*coronet*'; NH. זִיר, '*ring*'.

Let us now notice another remarkable correlation of consonants, which, so far as I am aware, has not hitherto been sufficiently emphasized, nor indeed observed at all, by Hebrew lexicographers. It is the *interchange of Guttural and Labial sounds,* which is not only conspicuous in Sumerian, but is also a frequent phenomenon in languages of the Aryan stock. The changes which we note in the Greek σκῦλον = Latin *spolium*; Greek λύκος = Lat. *lupus*; Greek ἵππος, ἵκκος = Lat. *equus*; or in the Sumerian *gish* = *mesh*; *bar* = *mash*; *guz* = *buz*; *gar* = *mar* (*'brick'*, *'tile'* = Chinese 瓦, *nga*, *wa*, *'glazed brick'*, *'tiles'*), find many analogies in Semitic, as the following examples will show:—

G (K) = M (B, P).

גדל in Aram. גְּדַל, *'to twist, to twine'*; Heb. גְּדִלִים, *'tassels'*; Aram. גְּדִילָא, *'thread, cord'*; Ar. جَدَلَ, *'to twist* a cord'. = פתל, *'to twist'*; פְּתִיל, *'cord, thread'*; New Syr. ܦܬܝܠܐ, *'a wick'*.

גָּזַז, *'to shear'*, קָצַץ, *'to cut off'* — בָּזַז, *'to spoil, plunder'*.

גָּזַל, *'to tear off* or *away'*; جَزَلَ, *'to cut off'*; cf. גּוֹזָל, *'young bird'*, as stripped and naked = *callow*. = בצל, Eth. ፀጸለ፡ *'to strip off'*; בָּצָל, *'onion'*, which can be *peeled* or *stripped*, coat after coat.

= פָּסַל, *'to hew off* or *out'*; فَصَلَ, *'to divide'*; פָּשַׁט, *'to strip off'* = بَسَطَ; בדל, *'divide'* (?); cf. Am. 3 12.

גזע in גֶּזַע, *'stump'*; Ar. جَزَعَ, *'to cut off'*; Sab. קצע; Talm. גְּזָא. = בָּצַע, *'to cut off, break off'*; בָּזָא, בָּזַע, *'to cleave, cut through'*.

גָּזַר, *'to cut in two, off, down'*; קָצַר, *'to cut corn'*, *'reap'*. = בָּצַר, *'to cut off* grapes'.

גּוּחַ, גִּיחַ, *'to break forth'* (of waters); Ar. جاخ. = בוע, *'to boil up'*, *'break forth'*; cf. מַבּוּעַ, נ־בע, *'a spring'*.

גּוּר, *'whelp, young one'*. = Assyr. *mûru, bûru, 'young'* of animals.

בַּר, *'son'*; Assyr. *mâru, bîru*; Sumerian *a. mar* = *bûru*; *mar* = *mâru*.

גרם in Aram. '*to crush, break*'. = פָּרַם, '*to break*'.
גרע in Ar. جَرِعَ, '*to swallow*'. = בָּלַע, '*to swallow*'.
גשש, Pi. '*to feel, grope*'. = מוש, *id.*
חָדַל, '*to cease*'. = בָּטַל, *id.*
קוּם, '*to arise, stand up*'. = בום in בָּמָה, Assyr. *bâmatu*, '*high place, height, rising* ground'.

Semitic Triliteralism.

The Sumerian Root is Biliteral, and the same is true of *primitive Semitic,* as the late Prof. WILLIAM WRIGHT of Cambridge concluded from analysis and comparison of the material presented by the Semitic vocabulary itself. Starting from the Biliteral Root, the Semitic mind may be supposed to have either invented or adopted the Triliteral extension, as a natural device for the differentiation and distinct expression of the various shades of meaning originally implicit in, or by usage associated with, a Biliteral sound. This device, if it did not spring up spontaneously, may be supposed to have been suggested by such Sumerian compounds as *gashan*, '*lady*'; *ganam*, '*ewe*'; *dugud*, '*heavy*'; *digir*, '*god*'; or even *alan*, *alam*, '*image*'; *edin* '*field*'; *umun*, '*lord*'. However it happened, once established as a recognized method of varying the sound in order to signalize a variation in the sense, Triliteralism gave rise to a host of new Derivative Roots or Stems, more or less cognate with each other, and still in many instances traceable back to the primary Biliteral sound. But omitting further discussion of conjectural matters, I will now illustrate by a few noteworthy instances the mode in which Sumerian at once confirms the Biliteral theory of Semitic Roots, and supplies the actual Biliteral Root of a number of cognate Triliteral words.

, **DAR, 'bond', 'cord' (nibittu).**— , **SAR, 'to bind' (rakâsu).**

In Hebrew we have אָ־טַר, '*to bind up*', '*to shut*' (ψ 69 16), whence come אָטֻר, '*bound*' = *mancus* (Judg., 3 15); in Aram. קְ־טַר, صَفَّ, '*to bind*'; in Ar. أَطَرَ, '*to bend round*', whence إِطَارٌ, '*what surrounds* or *encloses*'; and, again, in Hebrew עָ־טַר, '*to sur-*

round', and מִירָה, *'a round camp'* of nomades, from טור. The Biliteral Root of all these is evidently *ṭar* = *dar*. (To *bind* a thing is to *bend* something else *round* it. Hence *bending*, *binding*, and *surrounding*, being associated ideas, are naturally expressed by the same Roots in primitive language.) This *DAR* further appears in ח־דר, whence חָדָר, *'chamber'* or *'enclosed* space' (cf. Aram. חֲוַר, *'to go round'*), and in ג־דר, *'to surround with a wall'*, גֶּדֶר, *'enclosing-wall'*; in דור, *'to go round'*, Ar. دَارٌ, whence دَارٌ, *'house'*, strictly *'enclosure'*; in Assyr. *dûru*, *'ring-wall'*, *'fortress'*; and since *d* = *ṭ*, we may recognize the same √ in תור, *'to go round* or *about'* = Ar. تَارَ iv., Assyr. *târu*, *'turn round'* and so *'back'*, *'return'*, and in Heb. כ־תר, *'to surround'*. Lastly, since *d*, *ṭ*, *s*, *z*, *sh*, *ṣ*, are interchangeable (cf. in Sumerian itself *dar* = *sar*, *'bond*, *bind'*), we may compare אָ־זַר, *'to gird'*, *i. e.*, *'go round'* (*zar* = *dar*); זַר, *'circlet'*; זֵרָא, *'crown'*; אָ־סַר, *'to bind'*; סהר, *'to be round'*, whence סַהַר and סֹהַר, *'roundness'*; סָהַר = Assyr. *saḫâru*, *'to go* or *turn round'* (in the last two the Root *sar* is opened or triliteralized internally by ה, ח, respectively); Assyr. *sîru*, *'a ringwall'*; שור, *'a wall'*, as *going round* a place; קָ־שַׁר, *'to bind'*; שר־ר in שֹׁר, *'navel-string'*, as *binding*; שַׁרְשְׁרָה, *'bracelet'*; שָׁרִיר, *'muscle'*; שַׁרְשְׁרָה, *'chain'*; Aram. שְׁרַר, *'be hard, firm'*, as being well-*knit* or hard-*bound* or well-*strung*; Heb. שְׁרִירוּת, *'hardness, stubbornness'*; סָרַ־ר, *'to be hide-bound, stubborn, rebellious'* = Assyr. *sarâru*; שָׁרַ־ג and שָׁרַ־ךְ, Aram. סָרַ־ג, *'entwine, intertwine, be bound together'*; צָרַ־ר, *'to bind'* = صَرَّ; צור, *'to surround, besiege'*; אָ־צַר, *'to store up'* (*'to shut in, confine, keep close'* = Aram. אָצַר, Ar. أَصَرَ); ח־צר, *'to enclose, fence in'*; עֲ־צַר = Assyr. *êṣêru*, *'bind, enclose, restrain'*, and עֲצֶרֶת, *'band'* of people, *'assembly'*. The list is not exhaustive, and might be extended by N.H. שַׁלְשֶׁלֶת, *'chain'* (*shal* = *shar*), Ar. سَلْسِلَةٌ; סַל, *'basket'*, from סלל, *'to plait, interweave'*, &c. &c. But these examples are enough to show how the primitive words *dar*, *sar* (= *ṭar*, *tar*, *shar*, *ṣar*) have ramified and spread in Semitic speech.

, **NAD, NA, 'lie down', 'recline', 'sleep' (na'âlu, ṣalâlu, utulu).**

With this Sumerian word we may connect נָטָה, *'to incline'*, from √ *naṭ* = *nad*. The meanings *to stretch, spread, extend,* are easily derived from that of *lying down,* i. e., *stretching oneself* on a couch, the ground &c. Remembering that *n* = *sh*, we may say that the √ reappears in שָׁטַח, *'to spread abroad'*, Ar. سَطَحَ, *'to spread out'*. Another possible derivative from the same √ *nad, 'to lie* (trans. *lay*) *down'*, is Assyr. *nadû, 'to throw* or *lay down, put, place'*, &c. (cf. Heb. נֵדָה, *'deposit, gift'*, Ezek. 16 33). Another is Assyr. *nadânu, 'to lay, put, place, give'* = Heb. נדן (נְדָנַיִךְ, Ezek. 16 33), נָתַן, Syr. ܢܬܰ. The Root-idea is *lying down,* or transitively, *laying down.* With the Sumerian *nad, na, nu,* cf. the Japanese *ne,* in *ne-ru, 'to lie down', 'to sleep'*; *ne-dai, 'a couch'*; *ne-doko, 'a bed'*; *ne-bō, 'sleepy-head'*. The Sumerian character is clearly a picture of a throne-bed (see THUREAU DANGIN, No. 148).

, **RA(G)**; , **LAĠ; 'walking', 'stopping', 'being fixed'.**

רָחַשׁ, *'to keep moving, stir, creep'*, (cf. Aram. רְחִשָׁא, *'reptile'*) may be developed from the √ *raġ* (from *rag*), which is also the source of ארח, *'to wander, journey, travel, go'*, and possibly of דרך, *'to tread, march'*; Ar. دَرَجَ, *'to walk'*, and the Assyr. *daragu, daraggu, durgu, 'way, road'*. This Root appears in a "worn" form in Sumerian *ra* (from *rag*), *'to walk, go'*; and since *r* = *l*, in Heb. הלך, *'to walk, come, go'* = Assyr. *alâku,* and in Sum. *laġ, 'to walk, move to and fro, go away'*, Br. 4935. Cognate forms or variations of רָחַשׁ may be recognized in רָגַז, רָגַשׁ, and רָעַשׁ, *'to quiver, shake, toss'* &c. Indeed, רגז preserves the older form, if not the primary meaning. And since *r* = *d* = *z*, זָחַל, *'to crawl away'* = Ar. زَحَلَ, *'withdraw, retire'*, may be a remoter cognate of רָחַשׁ, *'to creep'* (*l* = *s*).

רֶגֶל, *'foot'*, Ar. رِجْلٌ, *'leg, foot'*, Aram. רַגְלָא, but also (Zenǧ.) לגרי, (Mand.) לגרא, is properly *"the goer"* or *"walker"*, from the same √ *rag, lag*; cf. the old Chinese *dok, tok,* Annam

tuk, '*foot, leg*' (*d* = *r*, *l*), and our own "leg". רָגַל is '*to foot*' or '*gad about*', '*to slander*', with a by-form רגן Niph. in the same sense. In רכל we have a more recent form of רגל.

רגע, '*to stir up*', e. g. the sea, and רֶגַע, '*a moment*', strictly *a stir, a shake* (as we say, "in a shake", or "in two shakes"), exhibit the same Root. Possibly the original idea was a *beat, tread* or *stamp* of the foot; cf. פַּעַם, '*foot, stamp, a beat, a time*'. The verb might mean: '*to foot*' or '*tread*' or '*beat up*' with the feet. It is hardly transposed from Ar. رَغَعَ, which is itself an instance of a different mode of triliteralizing; viz. by *internal* opening of the same √ *rag*. If the primary significance of this I. רגע was some action with the feet or legs, as is probable, then we see at once that II. רגע, '*to be at rest*', is not a different Root. Both *moving* and *stopping* are alike actions of the feet; and are therefore represented in primitive writing by the picture of the foot. Thus, the same sign (the foot) represents in the old Babylonian script the ideas of '*going*' (*alâku*) and of '*taking one's stand*', '*standing still*', or '*stopping*' somewhere (*nazâzu*), or '*being firm*', '*fixed*' and '*standing fast*' (*kânu*); and, what is still more to our purpose, this symbol of the foot—in modern writing —was actually read *ra* in both of these opposed senses: is both *ra, alâku*, '*to walk*' and *ra, kânu*, '*to be fixed*': see Br. 4871, 4884. This *ra* was doubtless originally *rag*: cf. the duplicated sign   or which was read *laḫ* (= *raḫ*) in the same senses of '*going*' (*alâku*), '*taking one's stand*' (*nazâzu*) and '*being fixed*' (*kânu*): Br. 4935/7/9. We are not, therefore, surprised to find that רגע in Hebrew also had the two main meanings of Motion and Rest. In Isa. 51 4, רגע, Hiph., is simply "I will *set* (or *appoint*) my judgment for a light" &c.; there is no "strange metaphor", and therefore no need of emendation. The word is a synonym of שים, 42 4. So , causatively used, means *kunnu*, '*to fix*', and *šakânu*, '*to set*', '*lay*', '*place*', '*appoint*' See MUSS-ARNOLT, *s. v.* In like manner III. רגע is explicable by reference to the same Sumerian word. רגע, '*to harden, become firm*', Eth. ረገዐ '*to coagulate, congeal*', is clearly a physical application of , *ra(g), kânu*, '*to become fixed* or *firm*'. (The Ar. رَجَعَ, '*to go* or *come back*',

'*return* to the same place, person, or state', *vid.* LANE, does not explain this use. It is itself only a specialized use of the √ *rag*, '*to walk, go*'; much as in Sumerian *laǧ* was used for *arâdu*, '*to go down, descend*', Br. 4936.)

If any one supposes that the Sumerian words and their peculiar combinations of meaning are mere generalisations from Semitic use, he will have to include Chinese in the same condemnation; for in Chinese also, as every tyro in that language is aware, the *foot*-symbols stand for the ideas of *stopping, settling, resting,* Rad. 77, as well as for those of *walking* and *going,* Radicals 156, 162.

Let us now consider another like-sounding Sumerian word and its offshoots.

𒀀, RAG, LAG, vulva, femina.

The character 𒀀 denotes *woman, female, feminine,* and other associated ideas. Thus it is also explained by *rapâšu*, '*to be* or become *wide* or *broad*', Br. 10918. It is a picture of the *pudendum muliebre,* and accordingly also represents the Assyr. *uru,* Br. 10919, in that sense. Now this primitive word *rag* appears to have many offshoots in Semitic, in the sense of being or becoming *wide, broad, extending, multiplying*; *e. g.*, רָוַח, '*to be wide, spacious*', Ar. رَوِحَ, '*to be wide* between the thighs' (cf. Sumerian meaning); Eth. ሬኀወ፡ '*to make open, to open*' (DILLMANN 293); רָוַח, '*space, interval*', and fig. '*respite, relief*' (= רְוָחָה). Here the primitive *rag* has been weakened to *raǧ, raḫ, raḥ.* So also in רחב, '*to be* or grow *wide, broaden, widen*', Ar. رَحُبَ, Eth. ርሕበ፡, Assyr. *rêbîtu*, '*broad* place'; though in this instance it might also be thought that the √ *rab* (= *rag*) had been opened by soft ח, and so triliteralized. The notion of *female* is further seen in רָחֵל, '*ewe*', Ar. رَجُلٌ, Assyr. *laḫ-ru* (= *raḫ-lu,* with interchange of *l* and *r,* as in Sumerian, where 𒀀 *rag* is read *lag* in 𒀀𒈾, *si. lag,* written *lag. si*); and in רחם, '*womb*', '*woman*', Judg. 5 30. By an easy association or transfer, the Root denotes *softness* in רחף = رَخَفَ, '*to soften, be soft*'; and in the same sense we have the stronger sound

maintained in רַךְ, *'soft'*; רכך, *'be tender, weak, soft'*. It is probable that רחף, Pi. in Gen. 1 2, Deut. 32 11, denotes the action of the mother-bird in covering her eggs and young brood to keep them warm, as if treating them *softly* and tenderly, acting the *woman* or mother's part by them. The bird-name רָחָם, *'carrion-vulture'*, Ar. رَخَمٌ, is remarkable. The reference may be to its *softness* or *cowardice* (see Dict. Bibl.; TRISTRAM calls it 'ignoble' and 'cowardly'), or else to its *tender care of its young*. In this connexion it is curious to observe that the old Egyptian hieroglyph for *nrt, 'vulture'*, was also used for *mwt, 'mother'*, .

The handmill, רֵחַיִם, from √ רחה, may have been so called because it *softens* the hard grain by crushing it. The Heb. name would thus mean "The Double Softener".

רָחַק, *'to be* or become *far off'*, Eth. ርሕቀ፡ (with soft ሕ), Assyr. *rêqu*, pf. *irêq*, apparently involves the same Root, *rag* (*rak*), whether we analyse it as רח־ק (with ק for כ on account of the ח), *'to be* or become *wide-like'* (or *into wide*—Sumerian , *KU*, postposition), or regard it as originating in *rag* (*rak*) triliteralized internally by ח. The ideas of *width, breadth,* and *extent,* are easily associated with that of *distance* (cf. Isa. 26 15, of extending territory). The same Root also accounts for אָרַךְ, *'to be* or *become long'*; אֹרֶךְ, *'length'*; Assyr. *arâku, urku*; in fact, both *rûqu, 'distance'* (רחק) and *arâku, 'to be long'*, are given as meanings of the Sumerian word *gid*. As we have *dub* beside *dug,* so we have *rab* beside *rag,* in Sumerian. *Rab* seems to occur in *rabi.ta, 'countries'* (*matâti*); literally, *'broad regions'* (*ta* = *da* in *ub.da, ub.du, kibrâti*; *da* = *šaḫati,* Br. 6653). *Rab* is *rabbu, 'broad', 'amplus'*, and the probable original of the Semitic Roots רבה, רבב, and their cognates and derivatives, such as Assyr. *rap-âšu, 'be* or *become broad'*, and even *rapâdu, 'to spread* over a place', *'to run* or gallop *about'* (*dag;* cf. *da.gal, rapšu, 'broad'*. But *da.gal, rapâšu, rapšu, rupšu,* may be *'great hand', i. e., 'great span'*, as the hand—*da*—or handbreadth is an immemorial measure. Of course the two words *dag, da,* might be akin to each other).

רעב, *'to be hungry'*, may be explained as the √ *rab, 'broad, wide, open'*, triliteralized internally. The empty or roomy maw

and the gaping mouth of a ravenous creature are suggested (cf. Isa. 5 14: "Therefore Sheol hath *broadened* herself *or* her greed, and opened her mouth wide beyond measure"). This is confirmed by the Ar. رَغُبَ, *'to be large and wide', e. g.,* a Wâdî which takes much water; *'to be greedy, voracious'*; cf. رَغِبَ, *'to long for'*. A Hampshire peasant says he is "*leer*" (= German *leer, 'empty'*) instead of "*hungry*". Note the exchange of gutturals in Eth. ረኀበ: *'to hunger'*; and compare רָחַב, *'to be broad'* (with soft ח).

We have another √ *rab* (*rap*) in רָאַף, *'to drip, drop'*, and עָרַף, *ditto,* which triliteralize the Root in different ways. This *rab* = *dab* (*r* = *d*); cf. N.H. דב־ב, *'flow slowly, drop'*; Syr. ܕܒ, *'to flow'* (= זוב); Ar. رَعَفَ, *'to flow'* (of blood); דָּאַב, *'to become faint'*, strictly *'to melt, dissolve, flow away'* = הוּב, *'to pine away'* (= זוב, *'to flow'*; *d* = *z*). Since *flowing* is a kind of motion or *going,* the Root may be identical with that which we see in Sumerian *dib, 'to go'* (*alâku,* Br. 10675; *êtêqu,* 10679), and *dub, 'to pour out'* (*šapâku, tabâku* = Ar. دَفَقَ, *'to pour out'* water).

, **DE.DAL, ṭitallu. 'flame, fire'; ṭiṭēlu:**
, **DALLA (DAL), šupû, 'brilliant, shining'.**

The Sumerian *dal, 'flame*(?), *bright, shining'*, might be thought to reappear in Heb. דל־ק, *'to burn'* and של־ק, *'to kindle, burn'* = Aram. סלק, were it not that (the *sun*-symbol) read *za.lag,* in the senses of *'bright', 'light of fire', 'a stone',* and *'to glitter'* (?) (*namru, nûru ša išâti, abnu, ṣalâqu: C.T.* xii, 6), suggests that the analysis is rather ד־לק, ש־לק; cf. with the second element , read *laǧ, 'to shine'* (*šamû, šapû: ibid.*). Since *z* = *d, s, sh,* we may further identify the first element with , *za-l, 'to shine'*; , *dal, di, 'to sparkle, glitter'*; *sha, 'brilliance'* (*nabâṭu, šarûru*).

In the case of שָׁלַק, we must, I think, distinguish שלק, *'to burn'*, which is a by-form of דלק, from שלק, סָלַק, سلق, *'go up'*, which, though confused in use with the other word, because flames *ascend* (cf. העלה and עָלָה), is probably of different origin,

being derived from Formative שׁ (see p. 55) and √ *laq* = *lag*, '*to go*': see *ra(g)*, *laǧ* (p. 43).

The *g*-counterpart of √ *dal*, '*fire, flame*', is seen in קל־ה, '*to burn, roast*', Aram. קְלָא, Assyr. *qalû*, Eth. ቀለወ፡. The Root is *qal* = *gal*; with which we may compare Mongol *gal*, '*fire*', which is the equivalent of the Old Chinese *kat*, mod. *hwo, fo*, Korean *hwa*, Japanese *ka*, '*fire*' (G. 5326).

The interchange of *l* and *d* in Sumerian (*nita.lam* = *nita dam*), and the regular equivalence of Mongol *l* to Chinese *t* (cf. also Korean *pal* = Chinese *pat*, '*to draw water*' = Sumerian *bal*: see G. 8527), suggest that the √ *kal* (*gal*) which we see in קלה, '*to burn*', is only another form of the √ *kad* (*gad*), which we see in קד־ח, '*to kindle*', قَدَحَ, '*to strike fire*', קדח, '*to bore, to kindle*', and in יקד, יְקַד, وَقَدَ, '*to be kindled, to burn*', and in Assyr. *qa-a-du*, '*to kindle*' (= קוד), a synonym of *šarâpu* (שׂרף). Cf. also كيد, كَادَ, '*emit fire*', and בִּידוֹד, '*spark*', and בַּדְכַּד, some '*sparkling*' gem.

In as much as smoke is naturally associated with fire, it is not rash to recognise the √ *kat* (*gad*) in קט־ר, קִיטוֹר, '*thick smoke*'; קְטֹרֶת, '*smoke*' or '*reek*' of burning sacrifice, and then, by Transfer, '*incense*', which makes an odorous smoke; and הִקְטִיר, קִטֵּר, '*to make* sacrifices or incense *smoke*', '*to offer*' them. קָדַר, '*to be dark, dull, dun*', is perhaps '*to be smoky*' = קטר; but it seems more probable that, like Assyr. *adru*, '*dark-coloured*', *adâru*, '*be dark, gloomy*', it springs from Sumerian 𒀭𒆳𒆳, *dir*, *dark* (see S^{b} 178), which figuratively means also '*to be grieved*', '*grief*' (*ašâšu, ašuštu*; Br. 3726 f = *dir*, Br. 9548 (*di-ir*) = *zir*, Br. 2365 f), just as קדר is used of mourners. The ק will then be altered from כ (the *Caph of Comparison*: see p. 52), and the meaning of the word will be '*dark-like*', '*darkish*': cf. كَدِرَ, '*turbid, dirty, discoloured*', of water &c.

Another offshoot of √ *kad*, '*fiery, bright*', seems to be קד־ש, '*to be holy*', whence קָדַשׁ, קָדֵשׁ, קָדוֹשׁ. The Assyr. *qadâšu* occurs with *namâru*, '*to be bright, to shine*', as one of the equivalents of the *sun*-character 𒌓, and doubtless means '*to be bright, clean, pure*'; and the verbal adjective *quddušu*, represented by the same suggestive ideogram, means '*brilliant*', and is a synonym of *ellu*

and *namru*. Cf. the phrase *puḫâda ella qudduša*, "*a lamb pure, unblemished*".

חָדָשׁ, '*new*' is strictly '*bright*', and the word may be regarded as a weakened form of קדש, '*to be bright*'. It is, at all events, to be derived from the same √ *gad*, '*fire*'; cf. our own phrases "*fire-new*" (SHAKESPEARE) and "*brand-new*", i. e. fresh and bright, as if just come from the forge. Of course, חֹדֶשׁ, '*new moon*', '*month*', חַדַּשׁ, and Assyr. *uddušu*, '*to renew*', *eššu*, '*new*', and Ar. حَدَثَ, '*to be new*', are offshoots of this Root. Now this weakened sound (*ḫad* = *qad*, *gad*) may be compared with the Sumerian 𒄑, *ǵad* (חַר), *ellu*, *ebbu*, *namru*, '*bright*', '*pure*', *nabâṭu*, '*to shine*'; *ǵud*, *ellu*, *nubbuṭu* (*C. T.*, xii, 6); and 𒄑𒌑, *ǵud* (חָד), *namâru*, '*to shine*'. This *ǵad*, with spirant *g*, implies the existence of an earlier *gad*, which would correspond with √ *qad* in יקד.

In קטר = Ar. قَتَرَ, '*to smoke*', the Biliteral Root is triliteralized by the addition of ר, and in קדש and חדש by ש.

Have these common Postformatives of Triliteral Roots any special significance, or are they merely elements of sound?

It is conceivable that the ר represents the old Sumerian Postposition *ra*, *ir*, *ana*, '*to, unto, into, for, belonging to, on account of*', &c.; certainly "On account of fire", or "belonging to fire" would apply very well to smoke. *Ra*, as denoting motion, is probably akin to *ra*, *alâku* = *ir*. (It is, of course, quite possible that קטר is secondary to קדר, since smoke is dark or dun-coloured. In that case, the above analysis is inapplicable.)

With the Postformative ש of קדש and other words, we may compare Sumerian 𒋗, *shu*, as a Postposition, meaning *ana*, '*to, into, unto*', and the perhaps identical *š* by which Adverbs are formed in Assyrian: e. g. *kakkabish*, '*like a star*'; and *ash*, in such expressions as *dul. dul. ash*, '*heap, heap, into*', = '*into mounds*', *tillâniš*. The original force of קדש might then be '*to be fire-like*'. So, to take another example, פרש, '*to spread*', is √ *par* (*bar*) + *sh* = '*to spread like*', as people say colloquially in England. See p. 52.

√ DAB = ZAB = ŠAB, 'burn, flame, blaze' &c.

זָהָב, '*gold*', Aram. דְּהַב, Ar. ذَهَبٌ, is probably the '*yellow, red,* or *fiery* metal'; cf. the cognate צָהֹב, '*gleaming*', '*golden-red*' (of hair) and מְצֻהָב, said of bronze, Ezra 8 27; Ar. صَهِبَ, '*to be red*'. English poets speak of "the *red* gold". The Chinese call gold *hwang-kin,* "the yellow metal", as the Japanese call it *ko-gane,* in the same sense (cf. Sumerian *ku . gin, gush . kin,* '*gold*'). Fire and flame are red or yellow; we may therefore see a connexion between זהב, the *red* or *yellow* metal, and Ar. شهب, شِهَابٌ, '*brand, flame*' (*z* = *sh,* as in Sumerian *zi* = *shi,* or Assyr. *zapîtu* = *šapîtu,* '*a kind of bird*'; *zakâru* = *šakâru,* '*to name*'); as also between זהב and זעף, the Root of זַלְעָפָה, '*violent heat*'. The same interchange of Gutturals (ה, ע) may bring זלעף and שלהב together. Further, since in some cases ע = ר, זָעַף, '*burn*' = שָׂרַף, '*burn*', and שָׂרָב, '*burning sand*' (though these are perhaps to be explained as from √ *rab* = *dab,* '*to burn*' + *s* factitive: cf. שָׂדַף).

The √ *dab, zab, shab,* '*burn, flame*', is triliteralized internally in the above words and stems. It appears in a more primitive shape in Assyr. *šab-âbu,* '*to burn*' = Syr. ܫܒ, Heb. שָׁבִיב, '*flame*', Ar. شَبَّ, '*blaze up*'; and perhaps in שָׂדַף, '*to scorch, blight*', Jer. Aram. שְׂרַף, Ithpe. '*to burn up*'. We possibly have *tap* = *dab* in תֹּפֶת, תָּפְתָּה, '*funeral-pyre*' (Isa. 30 33).

√ *zab* may be a by-form of *zag̃,* one of the sounds of the Fire-character in Sumerian; cf. , *dug* and *dub*; , *dub,* but also *dig̃, teg̃i.* The value *zab* of the symbol may also be compared; in as much as meant, among other things, *nûru,* '*light*', and *namâru,* '*to shine*' (= *lag̃*; cf. , *lag̃* and *shag* = our *shab*; *C.T.*, xii, 6). Were warriors (*ṣâbu,* צבא) conceived of as *bright* and joyous, exulting in their strength (cf. Isa, 13 3)? Another trace of √ *shab* is perhaps visible in II. שפ־ה, Aram. תְּפִי, 'to *put* a kettle *on* the fire'; תַּפְיָא, '*fire-jar*'; while שחן, سَخُنَ, '*be hot, inflamed*', contains *shag̃* = *shab.* For √ *dab,* cf. Sumerian *dib, kabâbu* (a syn. of *šabâbu*), '*to sparkle, flash*' (Br. 10682; *kibbatu* is '*fire*', '*flame*').

With , *zag*, cf. also the Semitic √ *zak*, in זכ־ה, Assyr. *zakû*, Ar. زكا, '*be bright, clear, pure*', and זָכַךְ, *id.*; צח־ה, '*parched, dry, thirsty*'; צָחַח, '*bright-white*', '*candidus*', '*glowing*' = צַח; צַחְצָחָה, '*scorched region*', and other cognates and derivatives. צחר, Ar. صَحَرَ xi, '*to dry up, turn yellow*', صُحْرَةٌ, '*reddish-gray*', and Heb. צָחֹר, '*tawny*', may belong to the same series (but cf. שחר). Here also may belong שָׁפַר, שפר, '*to be bright, beautiful*' (from our √ *shab* = *zaḫ*); though it should perhaps be connected with the Sumerian compound *za.bar*, '*bright*' (*ibbu, ellu, namru*).

, archaic , , 'eye', 'to see'.

The Heb. שגג־ח, '*to gaze*' and שכך־ה, '*to look out*' preserve a √ *shag* (= *sak*) in its strong, primitive shape. The same Root appears, in weakened forms, in שע־ה, '*to gaze*' = Assyr. *šê'û*, '*to behold, look for*', and in the ἅπ. λεγ. שאה (Hithpa.), '*to gaze*'. Further, ראה, '*to see*', may be another form of the same Root, since *r* interchanges with *s*; while Assyr. *dag-âlu*, '*to look at, gaze at, behold*' (דגל), presents us with *dag* = *shag*, a worn form of which may be recognized in דע, the Root of י־דע, '*to perceive, see* mentally' (parallel ראה, ψ 31 8; 1 Sam. 12 17). The √ *ṣab, ṣap*, in Assyr. *ṣubbû* (*ṣuppû*), '*to see*' = Heb. צפ־ה, labializes the original *g*.

Now the Eye-symbol in Sumerian has the value *shi*, probably from *shig* (= *shag*). Here we have the earliest appearance of the √ *shag*, '*to see*'. Accordingly, among the meanings connected with the Sumerian symbol are *amâru* and *naplusu*, '*to see*', as well as *eye*. The original force of the symbol, which is an outline picture of the eye, was, of course, *eye*; whence it came to mean '*to eye*', *i. e.*, '*to look at*'. Why was the eye called *shi*(*g*)? Probably, as being the *bright* or *glistening* organ; cf. , *sig, nummuru*, '*to make bright*' (see *C. T.*, xii, 32 for the reading *si-ig, sig*); and , *shag, sha*, 'to be *bright, clear, pure*'. Light and sight are naturally connected ideas. As for the √ *dag*, which we have in דגל and י־דע (ג weakened to ע), Assyr. *îdû*, we may remember that *dag, za*(*g*), *ṣi* (*ṣig*; cf. , *dig, abnu*, Br. 3923), denote '*stone*', as a *shining* or *sparkling* substance (not only gems, but also the limestone,

marbles, and alabaster, used for the decoration of temples and palaces in Babylonia); as is clearly indicated by the linear form of the character (THUREAU-DANGIN, 322), which is composed of , '*oil*' and , 'the *sun*'.

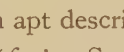
Analysis of Triliterals.

Are the "Radicals" by which the old Biliteral Roots (which we have seen to be Sumerian *Words*) are triliteralized, and by means of which new shades of meaning are suggested, themselves arbitrary and meaningless? In other words, is it possible to throw any light upon the significance of the letters by which the primary elements of Semitic speech are developed and extended? In some cases, at least, I think an affirmative answer may be given. The כ, for instance, which appears to be a real Root-formative in words like כפר or כלב, may be identical with the so called *Caph of Comparison*. If any one should incline to question the formative character of כ in these and similar examples, let him consider without prejudice the following list:—

1. כָּבַד, Assyr. *kabâtu*, '*be heavy*'; from כ, '*like*', strictly '*likeness*' (cf. Sumerian , *ka*, '*face*') + √ *bid* = Sumerian *gid*, '*heavy*' (Br. 7518). *G* = *B*. The labialized sound was preferred, because כגד was kakophonous to the Semitic ear. The word means '*heavy-like*', '*heavy-looking*'.
2. כבר, '*to net* or *intertwine*', in כָּבִיר, '*fly-net*'; כְּבָרָה, '*sieve*', as *net*-like; מִכְבָּר, '*grating*', as like *net*work. The origin of the word is evident in Sumerian (*giš*) *bar*, *isparru*, '*a net*'; cf. also *sa.par*, *šêtu*, *sapâru*, '*net*'. For , *giš.bar*, '*net*', see IV R., 16, 11a. The word *bar* means '*spread*'; and a net was so called because it is '*spread out*' in use. כ־בר = '*net-like*'.
3. כָּבַס, '*to tread, trample*', Assyr. *kabâsu*, '*tread down*'. The Root is seen in בוס, '*to tread down, trample*' (cf. no. 4); perhaps also בוז, '*to show contempt* for'; I. מוש, Ar. ماس, '*walk proudly*', as if stamping and strutting; גוז, Ar. جَازَ, '*pass through*', '*traverse* a place'.—In IV R., 26, 45 ff. we read: *mun el nag*(?) *el u.me.ni*.

gaz = *ṭâbtu ellitu uḫulu ellu bu'us-ma*, "pure salt(?), pure millet (?some kind of grain: see THUREAU-DANGIN, no. 146), *pound*!". Here Sumerian *gaz*, '*crush*', '*pound*', '*beat out* wheat' (*ḫašâlu ša šeim*; which was done by the *treading* of oxen) is rendered by *ba'âsu* in the Assyr. line = בוּס. *Bas*, *baz* = *gaz*, labialized.

4. כֶּבֶשׂ, '*sheep*' (cf. Ar. '*ram*'), '*lamb*'. The analysis is, as in no. 3, כ־בשׂ; and בשׂ = בס. Sheep are so named, because they *tread down* the pasture and *trample* it into mire: see Isa. 5 17, 7 25: מִרְמַס שֶׂה. The word כָּבַשׁ, '*to tread down, subdue*', is of the same origin.

5. כָּזַב, '*to lie, deceive*'; Aram. כְּדַב, Ar. كَذَبَ. This is כ־זב '*good* or *pleasing-like*'; *i. e.*, specious, taking, plausible, delusive. Compare the Sumerian *zib* = *dub*, *dug*, '*good, pleasing*';  , *kuzbu*, '*wantonness*', Dalilah's tricks; *kuzubša ilqî*, *N.E.*; כָּזְבִי, Num. 25 15, 18.

6. כֶּלֶב, '*dog*'. I analyse this word as כ־לב, '*fox* (or *jackal*)-*like*'; surely an apt description of a dog. Cf. the Assyr. *še-lib*^{u}, *še-lab*^{u}, '*fox*' = Sumerian *luba*, Ar. ثَعْلَبٌ. ('Lion-like' might also seem possible—כ־לביא. The Sumerians called the lion a "great dog", *ur . mag*^{k}.)

7. כְּלוּב, '*basket*'; '*bird-cage*' (of *basket-work*); *kilûbu*, *T.A.* כ־לב, '*wreathen*' or '*interwoven*' or '*lattice-like*' work. The √ *lab* = *lap* in לפ־ת, *lapâtu*, '*twist, turn, wind*' = *rab* in רָכַס, '*to tie*'; רָבִיד, '*neckchain*' = *nab* in אֶשְׁנָב, '*lattice*'. Cf. also לוּלָבָא (*lablĕbā*), '*leafy twig* or *branch*'. Chinese 笠 *lŭp*, *li*, '*basket*', Annamite *lap* (G 6957).

8. כָּנָף, Ar. جَنَاحٌ, '*wing*' (cf. Tg. Talm. גְּנַח, '*to shake, agitate*'). כ־נף *qs.* '*waving-like*'; cf. נוּף, '*to wave, swing, move to and fro*', as wings do.

9. כפר, '*to brighten, whiten, purify*' (Assyr. *kapâru*, '*wipe away*' tears: *T.A.*, Brit. Mus. No. 82, l. 35: *dîmtaša ikappar*, '*he wipes off her tears*'). The analysis is: כ־פר, '*sun-like*', '*bright*': see *C. T.*, xii, 6, where (the *sun*-symbol) is read *par* = *namru* '*bright*'; *bir* = *kuppuru ša išari*, '*to purify*(?)', *of a righteous man*; and *babbar* (from *barbar*) = *kapâru ša qêmî*, '*to clean*', *of grain* or *meal*.

10. כְּפוֹר, '*hoar-frost*'.
כְּפוֹר, '*a bowl*' (of gold or silver?). } So named from their brilliance. Cf. no. 9.

11. כְּפִיר, '*young lion*'. Perhaps כ־פיר, '*cub-like*'; cf. Assyr. *bûru, bîru,* or *pûru, pîru,* '*young animal*'; *mûru,* '*foal, cub*'; perhaps also, as *g*-form, Heb. גּוּר, '*whelp*'; and Assyr. *pir'u,* '*offspring*'.

12. כָּשַׁל, '*stumble*' = כ־של: '*slip-like*' or '*fall-like*'; cf. נ־של, נָשַׁל, '*drop, fall off*', زَلَّ, '*to slip*'. (The Root may be simply that which we see in Sumerian *sil* = *alâku,* '*to go*'; Heb. א־זל, and even in שׁל־ל, '*to make to go, drive off*', as prisoners and booty. We can say colloquially, "he *went*", for "he fell"; and of a weight too heavy for its supports, "It will *go*!")

13. כתם, Niph. '*to be stained*'; N. H. כֶּתֶם, 'blood-*stain*' = כִּיתְמָא Tg.; Syr. ܟܬܡ, '*stain, defile*' = כ־תם, '*red-like*'; cf. אָדֹם, '*red*'; אדם, דָּם, '*blood*'; perhaps ט־מ־א, טמֵא, '*unclean*', '*defile*'; and since *t, d* = *s,* שָׁנִי, '*scarlet*'; and perhaps Assyr. *šanû,* '*to dye*'; *šinîtu,* '*dyed stuff*'. The Sumerian , *im* = *šanû,* '*to dye*', curiously agrees with the Cantonese *ym* or *im,* '*to dye*'—a word pronounced *žan* in Mandarin and *ngiam* in Hakka, *yöm* in Korean, and *zen, nen* by the Japanese: see G. 5562. The primary Sumerian sounds might have been *gim, dim.* The Chinese dialects show how *shan* (*shanû*; שני) might have originated out of these. Further, it is possible that = *tam, tan,* meant the '*red* dawn'; cf. Chinese 旦, *tan, tang, dan* '*dawn*', *G.* 10633; and 丹, *tan, shan, tang,* '*red*', *G.* 10618, can hardly be independent of all the above-cited words. Cf. also Sumerian *a.dama,* '*red blood*'.

14. כתר, '*to surround*' is כ־תר, '*bind-like*'; from *dar,* '*bind*','*bond*': *vid. supr.* p. 42.

Quite similarly the ש of Shaphel appears as first Radical in many Semitic words. Originally, perhaps, it was the Sumerian , *sha,* '*to make, do*'; , *sha,* '*to make*' [??]; or possibly it was , *shu,* '*hand*', as instrument of *making,* following the

precedent of Sumerian compounds like , *shu . du* = *šuklulu*, '*to complete*'. *Sha* may be only a variant of *shu*, the Chinese *shau*, '*hand*'; cf. , *sha . gil* = *shu . dish*, '*a bolt*' (*Z. A.* I, 187 ff.). The linear form of *sha* suggests the *two hands* meeting (THUREAU-DANGIN, 52). Thus, we get:—

1. שׂ־בך, '*interweave*' = '*make net*'; cf. Sumerian *pag*, '*bird-snare*' = Chinese *pak*, mod. *fu*, 'bird-*net*'; א־בק, Ni. '*to wrestle*', '*intertwine* limbs'; ח־בק, '*embrace*'; פח, '*bird-snare*' (?).
2. שָׂ־כַב, '*to make* the action of *reclining*' (strictly perhaps in sexual relation; cf. Ar. سَكَبَ, '*to pour out*' water &c.), from √ *kab* = כפ in כִּפַּף, '*to bend, bow down*'.
3. שַׁבְלוּל, '*snail*' or '*slug*'; lit. '*Make-pour*' or '*Make-melt*' (בלל, Assyr. *balâlu*, *bullulu*).
4. שָׂ־גַב, '*be high*', from √ *gab*, '*convex, elevated*' (cf. גַּב, '*mound*'; גִּבְ־ה, גב־ע, &c.)
5. סָ־גַד, '*prostrate oneself*' (Aram.); perhaps √ *gad* = *qad* in קד־ד.
6. סָ־פַק or שָׂ־פַק, '*slap, clap, strike*'; from √ *paq* = *pag* in פג־ע; cf. Chinese *p'ak*, *p'a*, '*to strike*'. Cf. also בק־ע and פק־ע.
7. שָׂ־פַל, '*be* or *become low*'; from √ *pal*, as in נָ־פַל, '*to fall, lie low*'; cf. נ־בל, and Sumerian *bal* = *šaplu*, *šuplu*, '*low*', '*bottom*'.
8. שָׂ־לַם, Assyr. *šalâmu*, '*be whole, complete, sound, well, prosperous*'; *šalâmu*, *šulmu*, '*peace, well-being, prosperity*'. The Root may perhaps be recognized in the Sumerian *lam*, *lum* = *ešêbu*, *unnubu*, *uššubu*, '*to grow, sprout, flourish*', of vegetation; a common metaphor of peace and prosperity (ψ 37 35). Probably, however, it is the second element in the Sumerian compound *si . lim*, which is explained *šulmu*, S^{b} 186. That this word is not a mere imitation of the Assyr. equivalent is proved by the survival of this element in the Chinese 寧 *ning* (= *nim* = *lim*), *lin*, *len*; Jap. *dei*, '*peace, health*', G. 8327; cf. , *di*, *si . lim*.
9. שָׂ־מַר, '*watch*', and שור, '*see*' (= *šawar* = שמר?) are from

√ *mar* in Assyr. *a-mar-u*, '*to see*', אזר. *Vid. supr.* The sense is: '*to make* or exercise *looking*'.

10. שָׁקַד, '*to wake*', is from √ *qad* = *qaṣ* in קיץ, Hiph. '*awake*', and יָקַץ, '*awake*'. The sense is "*to* '*do*' *waking*".

11. שָׁקַל, '*to weigh*', properly *to heave*, *lift*, '*heft*' (dialectic English), Assyr. *šaqâlu*; from √ *qal* = Sumerian *gal*, *našû*, '*to lift*'. To the same Root belong probably קלה, קלל, '*to be light*, *slight*, *worthless*' (easily *lifted*). Kindred *d* (*t*, *z*)-forms are seen in דָּלָה, *dalû*, '*to draw up*, *lift*' a bucket from a well (cf. also ψ 30 2); דלל, '*to hang*' (Job 28 4); תלה, Assyr. *tullû*, '*to hang up*'; זלל, '*be light*, *worthless*'. Cf. also סלא, סלה, '*to weigh*'; סלה, '*to make light of*'; סלל, '*to lift up*'.

12. סָלַק, '*to ascend*' (Aram.); from √ *laq* = Sumerian *laǵ*, '*to go*' (p. 43).

Preformative, Informative, and Postformative Letters.

If כ and ש and their phonetic substitutes are thus Significant Preformatives of Semitic Triliteral Stems, it is probable, in the nature of things, that the same and other consonants added at the end of a Biliteral Root in order to triliteralize it, are also, to some extent at least, significant. *Repetition of the second consonant* of a Biliteral, no doubt, had the usual effect of such a device; it added a suggestion of *frequency*, or *vividness*, or *intensified* the meaning in some other way. But it is certainly not easy to see what precise modification of meaning, if any, was secured by opening the closed Root with an inserted Aspirate or Guttural; *e. g.*, when the Sumerian 𒀀, *bur*, '*hole*, *pit*, *well*, *cistern*', Assyr. *bûru*, *bûrtu*, became Heb. בְּאֵר (as well as בּוֹר); or when the Sumerian *bar*, '*bright*, *fire*' (𒁍, 𒁎, 𒁏 𒁍) became בהר, in בָּהַר, בָּהַק, '*be bright*, *shine*'; בָּהִיר, '*bright*'; and also בָּעַר, בָּעַר, '*to burn*', '*to light*' a lamp or fire. Many such changes may have been due to popular taste and mere imitation, when the fashion of Triliteralism had already become established (with בהר cf. נהר and שהר). Further investigation of this point must be reserved.

Inflexion.

It is at least conceivable that the inflexion of the Semitic Verb finds its archaic prototype in such Sumerian forms as *ni . bad*, '*he died*', Assyr. *imût* = ימות, Syr. נמות; *in . sum* = *iddin*, '*he gave*'; *al . dim* = *allak*, '*I will go*'; *al . ti* = *iballuṭ*, '*he will live*'. The י and נ of the Imperfect יקטול (Syr. נקטול) may be compared with Sumerian 𒀀, *ni*, *li*, *ia*, *šû*; cf. 𒀀𒈾, *li* = *šuatu*. (The Pronominal use of *na*, *ni*, does not prove that they were originally pronouns. *na*, *ni*, *nu* = *zikaru*, '*male*, *man*'; and pronominally *na*, *ni*, might mean 'the *man* here' or 'the *man* there', according to context. Cf. *mu . lu* = 'man' and 'I'; 𒀀, *gin*, 'I', *anâku*, and apparently also 'thou', *atti*, Br. 4877, which is intelligible if strictly it meant 'the man' or 'he who stands here' or the like.) The fact that the Sumerian prefixes are strictly impersonal, indicates their priority; it was the work of the Semitic mind to give precision to the vague and indeterminate. Primitive Sumerian, like Chinese, is really destitute of Inflexion[1];

[1] A language which expresses itself thus, is as truly uninflected as Chinese:—*ga sigga dugga, breast wound die.* The Assyrian Version of this is: *ša ina miḫiṣ tulê imût,* "who died of a wound in the breast". Or take a longer example (C.T., xv, 26: 13ff.; cf. HEINRICH ZIMMERN, *Sumerisch-babylonische Tamūzlieder* in *Königl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Leipzig (phil.-histor. Klasse, Sitzung vom 13. Juli 1907), Band LIX, p. 234):—

idib bi id maĝe na . nam	*a-am na . utu*
idib bi gane . šu na . nam	*še gunu na . utu*
idib bi suge na . nam	*ku . da suĝur . ku na . utu*
idib bi mu . gi na . nam	*gi-be-ir gi na . utu*
idib bi tirtirra na . nam	*šinig šinig na-utu*
idib bi dul giš . sar na . nam	*lal nim . nim na . utu*
idib bi mu . sarra na . nam	*šar giš . sar zag šar li na . utu*
idib bi egale na . nam	*zi . su-ud . gal na . utu*

Which seems to say:—

Cry this great river thus	*lotus not bear*
Cry this for field thus	*bearded grain not bear*
Cry this marsh thus	*among fish SUCHUR-fish not bear*
Cry this reed-bed thus	*all reed not bear*
Cry this thicket thicket thus	*willow willow not bear*
Cry this bank orchard thus	*honey-fly-fly not bear*
Cry this acre thus	*abundance orchard side abundance field-plot not bear*
Cry this palace thus	*long-life-have not bear*

although in both languages "Particles" have a function in connexion with words used as Verbs. The precise force of these Particles seems to be as little understood in Chinese as in Sumerian.

I will only add that, considering the interchange of *n*, *sh*, both in Sumerian and Semitic, it is possible that the Assyrian *shû*, *-shû*, *-shâ*, *-shî* are really only doubles of *na*, *ni*; and that *atta*, אנתה, أَنْتَ may conceivably be an honorific expression, such as the Chinese are fond of using, instead of mere pronouns, in addressing others: cf. , *an . ta* = *êlû*, *šaqû*. To address another as "The Exalted One" would not be very different from saying עבדך, "Thy Slave", instead of "I". Even the negative לא, *lâ*, may be of Sumerian origin; for *la* may be a dialectic form of *na*, just as in Chinese the demonstrative (*G.* 8090) *na*, "that", is also *la* in several dialects. And where

---

Which seems to mean:—

"Her cry (was) like (the cry over) the great river
(Which) bears no lilies;
Her cry (was) like (the cry) for the field
(Which) bears no bearded wheat;
Her cry (was) like (the cry over) the marsh (*or* mere)
(Which) among the fish bears no SUCHUR;
Her cry (was) like (the cry over) the reed-bed
(Which) bears not all manner of reeds;
Her cry (was) like (the cry over) the thickets
(Which) bear no willow-trees;
Her cry (was) like (the cry over) the orchard bank
(Which) bears no bees;
Her cry (was) like (the cry over) the acre
(Which) bears not the abundance of the orchard
beside the abundance of the field-plot;
Her cry (was) like (the cry over) the palace
(Which) bears not long-lived folk".

There is nothing approaching Inflexion here; consequently it is extremely difficult to determine the construction intended. Plurals of nouns, when indicated at all, are indicated by repetition. The Verb *utu(d)* = *alâdu*, *banû* = Chinese 生, *ch'u*, *ch'ut*, *to beget*, *produce* (old sound *tut*), is unchanged throughout. I have taken *gunu* in l. 2 as = Ch. *kung*, *G.* 6589, and *gi . ber* in l. 4 as = *gi . bar*, *gimru*, Br. 2426. For *dul*, "mound", "bank", l. 6, see *B.E.R.*, vi. 1, Sign-list; for *nim ibid.* 156. In l. 7 *zag* = *adî*; *li* (or *gub*) = *musarû ša eqli*, Br. 1112.

shall we find so apt an explanation of the Semitic אִם, إِن, *if*, as in the Sumerian , *gim* (= *im*), of which a dialectic form would be *gin* (cf. *Z. A*, i, 179), *šumma*, '*if*' (Br. 9125); or an origin for the Preformatives הנ, נ, of the Verbal Reflexive Conjugation more satisfactory than the Sumerian (*en, in*), *ni* = *râmânu*, "self"? I close here, not for lack of more to say, but because "Time and Tide wait for no man".

C. J. Ball

Balaam—a Babylonian *bārū.*

The episode of Num 22, 2—24, 24 and some Babylonian parallels.

In the Balaam story (Num. 22, 2—24, 25) we do not hear much of magical performances. There are only two references to magic in the narration: וקסמים בידם 22, 7 and ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים 24, 1; cf. also 23, 23. Balaam appears almost as a prophet of the God of Israel. This, no doubt, partly accounts for the favourable opinion expressed about Balaam in some later Jewish writings.[1] On the other hand the Jewish tradition has it also quite clearly that Balaam was a soothsayer and that he performed magical acts in connection with his "blessings".[2] He is also regarded as a wicked man (רשע).[3]

Thus we have got in the Hebrew tradition two views about Balaam opposed to each other. Which is the more correct view? Was Balaam a prophet or merely a sorcerer? I think there exists evidence which goes to prove that Balaam was a sorcerer pure and simple. This evidence comes from the cuneiform inscriptions. Upon a closer examination of some of the passages of the Balaam story and through a comparison with parallels from Babylonian religious-magical texts it will be seen that there are more magical elements in the Balaam story than appears on the surface and has hitherto been supposed.

---

[1] See for references KNOBEL's commentary on Numbers pp. 124-125; cf. also the last two references in LEVY's *Neuhebräisches Wörterbuch,* Vol. I, p. 236, s. v.

[2] Cf. Sanhedrin 105[a] and 106[a]; cf. also Josh. 13, 22: ואת בלעם בן בעור הקוסם.

[3] See KNOBEL, *l. c.*, BAENTSCH, Numeri (in Nowack's Handkommentar zum A. T.) p. 592, also the references in LEVY's *Wörterbuch, l. c.*, and see Sanhedrin 105[a]-106[b] (all these three pages deal almost exclusively with Balaam).

Let us examine the passages in question.

From Num. 22, 41 we see that Balaam began his work of divination early in the morning (בבקר). Then we read that Balaam told Balaq to erect seven altars and to prepare seven bullocks and seven rams (23, 1). Balaq did as Balaam told him to do, and Balaq and Balaam offered a bullock and a ram on each altar (v. 2). Now, parallels from the Babylonian ritual for the *bārū* show that the erecting of the altars and the offering of the sacrifices was a necessary part of the divination ceremony. And there, too, the sacrificing and the divining had to be done in the morning before the rise of the sun. So we read in the *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*,[1] published by Professor H. ZIMMERN in his *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, p. 100 l. 69: *arad-ka pulpul(?) ina ᵘᵈŠamaš ša-at-tu-ri niqē liq-qi* "Thy servant, so and so, may in the early morning bring a sacrifice".[2] Rit., p. 112 l. 3 we read: *ina še-rim la-am ᵘᵈŠamaš na-pa-ḫi ᵃᵐᵉˡ bārū egubbā i-ra-muk*. "At the dawn of the morning before sunrise, shall the diviner wash himself in the purification vessel".[3] Prescriptions as to the nature of the offerings to be made by the diviner to the gods we find ibid., pp. 98-110. I shall just quote a few instances which offer parallels to Num. 23, 1-2. P. 98 l. 42 we read that three tables (altars[4]) must be erected for Anu, Bel and Ea, and on each table various kinds of bread, flower, honey etc. have to be placed and lambs sacrificed (l. 43 ff.). In the same way three censers[5] and three tables have to be placed before Marduk and two other gods (p. 100 l. 56 ff.). A lamb must be sacrificed (l. 71). And the diviner, who has to hold the hand of the person for whom the divination is made (l. 68), offers the sacrifice (l. 73), and that person holds the sacrifice (l. 74). Other three tables (altars) have also to be placed early in the morning (p. 102

1 To be quoted here as Rit.

2 I follow Prof. ZIMMERN's transliteration and translation.

3 The *egubbū* was a vessel with clear water for purification; s. DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 14 and MUSS-ARNOLT, *A concise Dictionary of the Assyrian language*, p. 13. ZIMMERN translates "*Weihwasserbecken*".

4 S. ZIMMERN, *l. c.*, p. 94.

5 *niknakku*; s. ZIMMERN, *l. c.*, p. 94.

l. 101[1]) for Šamaš and Adad, "the lords of the oracle" (*bēlē bi-ri*), A-a and Bu-ne-ne (p. 102, ll. 103-105) and sacrifices offered (ll. 106-108). P. 104 ll. 127-146 and p. 106 l. 147 ff. we read of eight censers and eight tables to be put before eight different gods and sacrifices to be offered. Of three tables to be put before gods early in the morning and three lambs to be sacrificed we also read in the ritual for the *āšipu* (Rit., p. 170, Nr. 56, l. 4 ff.; p. 172, Nr. 57, l. 4 ff.; cf. also p. 142, l. 19 ff.). On p. 160, Nr. 49, Col. VI(?), ll. 4-5 we read that the *āšipu* had to erect seven altars (*GI.GAB*) and had to sacrifice seven lambs (*immer niqē*)—the same number as in our biblical passage. In KB VI_1 p. 294 l. 10 and p. 296 l. 20 (s. below), too, seven lambs are mentioned in connection with the divination ceremony. As we see from Rit. p. 100 ll. 73-74 and other passages *the sacrifices are brought by both the diviner and the person for whom he divines*. The one does the actual offering (l. 73) and the other holds the lamb (l. 74). He who holds the lamb is also called *bēl niqē* "the owner of the sacrifice" (see p. 100 l. 68; p. 102, l. 89 and passim). And throughout the ceremony the *bēl niqē* has to perform certain actions (cf. p. 102, l. 89, l. 96; p. 108, l. 188 and passim).

We thus see that Balaam's divining early in the morning was in accordance with the ritual for the Babylonian *bārū*. So was also the erecting of the altars and the sacrificing of the offerings. Balaam told Balaq to prepare them, because it was for Balaq that Balaam divined.[2] The sacrifices were, however, offered by *both*, because, as we see from the Babylonian Ritual Tablets, the diviner and the offerer have *both* to be engaged in the sacrifice. Through this we arrive, by the way, at the important conclusion that Num. 23, 2^b is quite in order and that the remarks of the commentators to the effect that בלק ובלעם is a gloss (cf., e. g., BAENTSCH, l. c., p. 605 and B. GRAY, Numbers [in "The International Critical Commentary"], p. 342), become pointless. Balaq *and* Balaam, both of them, sacrificed.

It is also in accordance with the Babylonian prescriptions

[1] Cf. HUNGER, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern*, p. 16.

[2] In *KB* VI_1 p. 294, ll. 10-11 and p. 296, ll. 20-21 it is the king of Kutha who made the sacrificial preparations for the divination.

that Balaq had to remain by the burnt-offering (Num. 23, 3[a]). The *bēl niqē* had to pray by the offering while the diviner did his work (Rit., p. 102, l. 89 ff.; p. 108, ll. 188-192 and several times on the same page). That Balaq took Balaam to the במות בעל must also have had a reason. The place to be chosen by the diviner for his divination work was very important. The place which the *bārū* chose for his operations was called *a-šar purussē bārūti* "the place of the decision of the divination" (Rit., p. 96, l. 6). P. 96, l. 16 it is also called *[a-šar d]i-nim* "the place of judgment", p. 118, l. 29: *a-šar bi-ra u purussā* "the place of divination and decision".

After Balaam had told Balaq to stand by his burnt-offering, he said ואלכה אולי יקרה יהוה לקראתי ודבר מה יראני והגדתי לך וילך שפי (v. 3). The ordinary translation is "and I will go; peradventure the Lord will come to meet me: and whatsoever he sheweth me I will tell thee. And he went to a bare height (or, an high place)". Now, what does "and I will go" mean? Whereto will he go? What kind of going was it? I should like to suggest that this ואלכה had also a magical meaning. In *KB* VI, p. 294, ll. 9-16 the king of Kutha says: *a[l-s]i mārē amēl bārē u-ma-'[-ir]* (l. 9) *7 ana [pa-a]n 7 immer puḫāde al-p(b)u-k[a]*[1] (l. 10) *u[-kin kanū] guḫle ellūti* (l. 11) *a-šal-m[a] ilāni rabūti* (l. 12) *il Iš-tar [il...] il Za-(n)ga-(n)ga il A-nu-ni-tum* (l. 13) *il Nabū il[...] il Samaš qu-ra-du* (l. 14) ? ? *[...] ilāni a-na a-la-ki-ja* (l. 15) *[purussī] (-i) ul i-di-na-am-ma* (l. 16). "I called (and) sent the (sons of the) diviners, I... seven before seven lambs,[2] I put clean ...-canes.[3] Then I inquired of the great gods, Ištar, [..], Zanganga, Anunitu, Nabu, [...], Šamaš, the mighty. The gods did not give any judgment to my going". We see here that the king of Kutha did the same thing which the king of Moab did. He was in great distress[4] and wanted to know what to do. He called[5]

1 Zimmern, *ZA* XII, p. 320, col. II, l. 6 reads *al-pu-u[t]*.

2 Zimmern, *l. c.*, p. 324, col. II, l. 6 translates this line: "stellte Opferlämmer, 7 hier und 7 da, auf".

3 Zimmern, *l. c.*, l. 7 translates this line: "setzte die heiligen Opferschalen (?) hin", which seems to be more correct.

4 See the beginning of the legend and cf. Zimmern, *l. c.*, p. 326.

5 Note *alsi* and cf. לקרא לו Num. 22, 5, 20.

the diviners, prepared sacrifices and erected altars and asked the gods (through the diviners) what he should do. But, he says, the gods did not answer *ana alakija*. Now, I think that this *ana alakija* stands for something like *ana bārūtija*. If *alakija* here would have referred to his going out (on a campaign), as ZIMMERN, *ZA* XII, p. 324, col. II, l. 11 seems to take it,[1] then we would have expected a different praeposition instead of *ana* (in spite of l. 21). As ll. 15-16 read, they must be translated: "But the gods gave no judgment (answer) to my 'going'". What can this "going" mean? This must refer to some magical actions which the diviner performed (for the king) while walking. One kind of (magical) "going" of the *bārū* we find, moreover, I think, in the following passages in the "Ritualtafeln". On p. 100 the *bārū* is told to bring the sacrifice (l. 73) and, while the *bēl niqē* holds it, to sprinkle the blood (l. 74) and "to make a step towards the slaughtered lamb" (*mir-di-tu ana nikis(-is) šu'i ta-red-di*, l. 75). On p. 106 we find several times that the *bārū* has to make similar movements towards the censer (l. 156: *mi[r]-di-tu ana maḫar niknakki te-red-di* "a step towards the censer thou shalt make"; s. also ll. 166, 169, 173, 175, 178, 181; p. 108, ll. 184, 187). Whether *alāku* refers to these movements during the sacrifice or to other kinds of walking, it seems to me to be fairly certain that it refers to some magical act performed by the diviner while walking. Therefore *ana alakija* may stand for *ana bārūtija*. Now, I think that the "going" (ואלכה) of Balaam has the same meaning as the "going" of the diviner in the story of the king of Kutha. It refers, in any case, to some magical performance.

The other phrases in Num. 23, 3 are also full of magical significance. The expression יקרה is used by Balaam for a good reason. God does not appear to Balaam in a vision (as to a prophet). It will depend upon the success of Balaam's magical manipulations whether God will appear to him and tell him what he likes to hear. This appearing of God by means of magical performances is expressed by the Niph'al of קרה. God's appearing and non-appearing is merely accidental. It depends

[1] Cf. also JENSEN, KB VI$_1$ p. 554 note on l. 15.

upon the result of his magic. In the Babylonian divination it depended upon the result of the liver-omina or oil-omina (see, e. g., Rit., p. 104, ll. 113-121 and HUNGER, *l. c.*). When they were favourable, then the gods appeared to the *bārū*. So we read on p. 104, ll. 124-6: *[^{il} Šamaš u ^{il} Ada]d ilāni rabūti bēlē bi-ri bēlē purussē izzazu-šum-ma purussā iparrasu (-su)-[šú a]n-na ke-na ep-pa-lu-šú*" "(Then[1]) Šamaš and Adad, the great gods, the lords of the oracle, the lords of the decision, will come to him, give a decision for him, answer him with a firm promise". Cf. *izzazušumma* with לקראתי ... יקרה. Balaam continues ודבר מה יראני והגדתי לך "And whatever he will show me, I will tell thee". God was to show him through his (Balaam's) omina. A clear divination expression. *Bārū* means the "seer" (s. ZIMMERN, Rit., p. 86) and *bārūtu* the "seeing" of the omina. There can be no doubt that the last two words of v. 3 (וילך שפי) also refer to Balaam's magical performances. וילך has the same meaning as ואלכה and refers to magical walking (s. above). And שפי must, I think, also refer to Balaam's magical work. Although it is impossible that שפי should stand for לכשפיו[2] or לכשף[3], the expression וילך שפי no doubt means this: that Balaam now performed his divination ceremonies, looked at his omina and awaited the decision of God.[4] Then God appeared to him, ויקר אלהים אל בלעם (in v. 4). Balaam repeated that he had done what was required and asked for the decision. And God gave it to him. And when he returned to Balaq, he found him still standing by his burnt-offering. While Balaam was divining Balaq had to be at his sacrifice, just as in the Babylonian ritual.

Now, what is the real meaning of the word שפי? It is, as well known, a very difficult word, and it has not been explained yet (s. commentaries); s. for various suggestions BAENTSCH, *l. c.* and GRAY, *l. c.* That the accepted translation "bare height"

1 If the omina are favourable.

2 So KUENEN and ROBERTSON SMITH; s. BAENTSCH, *l. c.*, p. 605 and GRAY, *l. c.*, p. 343.

3 So OORT; s. HOLZINGER, Numeri (in MARTI's *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*), p. 103.

4 It may be that only these two words were chosen to signify all the magical work in order not to describe in the Bible in detail actual sorcery.

gives no sense and is against the verb וילך is clear. I should like to propose the following explanation. Rit. p. 214, Nr. 100, ll. 10-11 we read: *egubbā* ^{amēl} *bārū i-ra-muk ina ašar dīni ša-qu-um-me ki šēpu parsat(-at) makalta ú-kan-ma nìš qāti-šu iš-kun.* "(If the omina are not clear (see l. 8 ff.), then) the diviner shall wash himself in the purification vessel, in the place of judgment, quietly, after the step has ceased,[1] shall put the (divination) cup and perform the lifting up of his hands". We see from this that sometimes the divination work had to be done quietly in order to secure surer success. Now, it may be that שפי also means "quietly" as *šaqumme*[2] in the Babylonian text.[3] On the other hand, it is very tempting to connect שפי with *ki šēpu parsat* and to assume that שפי is identical with Ass. *šēpu*.[4] שפי would then mean "by pace", "step by step". The Babylonian *ki šēpu parsat* would then be the fuller expression for it and would mean: "when the foot is divided, i. e. when the step (of the diviner) is hindered".[5] This explanation of שפי as meaning either "quietly" or "with hindered step" (especially the second explanation) would be greatly supported by a Talmudic tradition that Balaam was lame on one leg. Sota 10^{a} and Sanhedrin 105^{a} we find the following saying of R. Joḥanan בלעם חיגר ברגלו אחת היה שנאמר וילך שפי "Balaam was lame on one leg, because it is written וילך שפי." These two words could prove Balaam's lameness only if שפי means "slowly, quietly" or, still better, "with hindered step". Only then could R. Joḥanan arrive at the conclusion that Balaam was lame. Now, I do not wish to decide whether the exact meaning of שפי is "quietly" (= שופי and corresponding to *šaqumme*) or "with hindered step" (= Ass. *šēpu* and corresponding to *ki šēpu parsat*). It is sufficient to

[1] This refers, I think, to the diviner's own step, i. e. after he stopped going about (against ZIMMERN, *l. c.*, p. 196 n. α); see for a different explanation below.

[2] Rit. p. 117, l. 1 the word reads *ša-qu-um-meš.*

[3] This would vindicate Rashi's explanation; cf. Rashi ad locum: כתרגומו יחידי לשון שופי ושקט שאין עמו אלא שתיקה. For שופי "quiet, stillness" s. LEVY, *Nh. Wb.* p. 523.

[4] I should, however, like to point out that I put forward this identification with all possible reserve.

[5] This, I think, would be a very satisfactory explanation of *ki šēpu parsat.*

note that through the quoted passage from the "Ritualtafeln" it has been possible to show that שפי signifies the quiet or hindered step of the diviner.

Num. 23, 7-10 Balaam tells Balaq the word of God. Balaq thereupon remonstrates with Balaam, and Balaam replies that he can only say what God puts into his mouth. The first divination thus did not succeed. And Balaq takes Balaam to another place. That *ašar purussē bārūti* might be more favourable for a successful divination. He again carries out all the rites connected with the divination ceremony (v. 14).[1] Then Balaam tells Balaq to stand by his burnt-offering while he will try to be met by God (v. 15). There is, by the way, a point in this verse which has been passed by by all the commentators and which, I think, deserves mentioning. Balaam says to Balaq התיצב כה על עלתך ואנכי אקרה כה. In both cases כה has been translated "here". I think that כה has here its more usual meaning "thus".[2] Balam shows Balaq *how* to stand by his burnt-offering (cf. Rit. p. 100, l. 74 and p. 102, l. 89 and passim). And he also tells him *how* he will try to get his "decision" this time (cf., e. g., Rit. p. 214, Nr. 100, ll. 8-11). God gives him a decision, but again not to Balaq's satisfaction. It is interesting to note that this time Balaq is impatient and asks him for the result as soon as he returns (v. 17b). Again a disappointing message. V. 23 is a protest against Balaam's magic. Another detail is worth pointing out. Both times Balaam begins by addressing Balaq. This is not accidental. He must do so. Cf. *aradka pulpul* "thy servant so and so" in the "Ritualtafeln" and see HUNGER, l. c., text A 43 and 44 and text B 26 (where the *bārū* addresses the man for whom he divines); cf. also ibid. p. 11 below. We see from this that the *bārū*, while giving his answer, has to address the person for whom he divines. Now, Balaq wants to try a third time. The number 3 indeed played a great rôle in the Babylonian magic. The incantations had to be

1 This time this is stated shortly, as the meaning is well known from vv. 1-2. But this time, too, *both* took part in the sacrifice. ויעל refers to both (s. above p. 3).

2 As a matter of fact, I think that in all the cases where כה is translated by "here" it means "thus" except עד כה in Gen. 22, 5.

recited 3 times; 3 altars had to be erected according to Rit. p. 98, l. 42 (and passim); 3 censers had to be put before the gods (l. c. p. 100, l. 53 and passim); 3 lambs had to be sacrificed (s. Rit. p. 170, Nr. 56, l. 7 and passim). So Balaq would not give it up before he tried a third time. He wants to take Balaam to another place in the hope that אולי יישר בעיני האלהים "it might perhaps please God" (in v. 27) this time to speak to Balaam as he wished. We know from the Babylonian ritual that every detail was important if the divination was to be successful. Not in vain dit the *bārū* pray: *ina qibīti-ja nìš qāti-ja ina mim-ma ma-la eppušu(-šu) ta-mit a-kar-ra-bu ina imni-šu u šumēli-šu ket-ta lib-ši* "In my praying, in the lifting up of my hand and in everything that I do, in the question I consecrate, in his right and left,[1] there may be correctness" (Rit. p. 196, III, ll. 13-14). Cf. also HUNGER, l. c., p. 15. For the expression אולי יישר בעיני האלהים cf. Rit., p. 110, l. 7: *eli ^{il}Šamaš u ^{il}Adad ilū-ti-ku-nu rabī-ti ṭāb(-ab)* "O Šamaš and Adad, it may please your great Godhead". Balaq takes Balaam to another place (v. 28). The same rites are performed as before (vv. 29-30[2]). But suddenly Balaam gives up his divination. He does not even want to try a third time, perhaps in order not to lose his reputation as a *bārū*, as he might have done if he had failed for a third time. Num. 24, 1 tells us clearly that Balaam discarded the magical divination. He rose to a state of prophecy; cf. 3^{b} ותהי עליו רוח אלהים. In his following utterance he does not address Balaq any more. This was done only when the results of looking at the omina were announced. Vv. 3-4 are interesting. Although Balaam now utters prophecies, he knows that he is in reality a *bārū*. His titles, which are almost identical with the titles of the Babylonian *bārū*, show this. Rit. p. 118, l. 19 the *bārū* is called ^{amēl} *ummānu mu-du-ú na-ṣir pirišti ilāni rabūti* "The wise man, the knower, who keeps the mystery of the gods". ידע דעת עליון (v. 4, v. 16), שמע אמרי אל (v. 16) can be regarded as almost corresponding designations. מחזה—יחזה would correspond to *bīra barū* (s. ZIMMERN, Rit., p. 86 f.). שתם העין

[1] Cf. Rit. p. 216 (Nr. 100) l. 33.

[2] Vv. 29-30 are almost identical with vv. 1-2.

(v. 3, v. 15) and גלוי עינים (v. 16) must refer to his ability to see well the omina.[1] Rit. p. 118, l. 31 we read that he who has bad eyes (*zaq-tu ēnā*[2]) must not be a *bārū*[3]. נפל (vv. 4. 16) is somewhat difficult, but it must also refer to one of his *bārū*-qualities. It may be that he calls himself נפל because he had to fall on the ground during the divination ceremony; cf. Rit., p. 102, l. 111: *kurunna tanakki(-ki)-ma tuš-ki-en* "(sesam) wine thou shalt pour out and fall down"; cf. also ibid., l. 100; p. 114, l. 24; p. 130, l. 30 and l. 52; p. 140, ll. 32, 43; p. 144, l. 6; p. 158, Nr. 48, l. 2. Neither is it accidental that Balaam calls himself בנו בעור (vv. 3. 15). The *bārūtu* was hereditary and went from the father to the son. The mentioning of his father's name should show that he was a proper *bārū*, descending from a family of diviners. Cf. Rit. p. 118, l. 19ff., also p. 96, l. 12ff.; s. also ZIMMERN, l. c., p. 87. For the same reason the diviner is also called *mār* ^{amēl} *bārē* (p. 118, l. 30 and passim).

The following point is also interesting. We find in the Babylonian tablets that the king very frequently consults the *bārū*; cf. ZIMMERN, l. c., p. 83; also the legend of the king of Kutha (s. above). From Rit. p. 112, l. 2 (*e-nu-ma* ^{amēl} *bārū ana šarri bi-ra ba-ri-e u ME.A šakāni(-ni) pa-nu-šu šaknu(-nu)-šu*) we see that it was mostly the king who made use of the *bārū*. And so here it is Balaq, the king of Moab, who, seeing his land in distress (22, 3-4), calls the *bārū*.

Through the foregoing remarks, I venture to think, the whole Baalam episode becomes clearer. The verses dealing with the preparations for Balaam's "visions" refer, as shown, to magical ceremonies and performances as prescribed by the Babylonian ritual for the *bārū*. It is probable that Balaam's magical work was intentionally referred to in the Bible in a veiled way,[4] and it is through the Babylonian parallels quoted above that the full meaning of the passages in question could be elucidated. Several phrases, too, which till now remained obscure (as נפל, גלוי עינים, וילך שפי), seem to be explained now. And the question as to the character of Balaam[5] can now, I

1 שתם must therefore also mean "open" (s. commentaries).
2 ZIMMERN translates "schieläugig". 3 Cf. also p. 96, l. 5.
4 S. above p. 6, n. 4. 5 S. above p. 1.

think, be answered with fair certainty. The Babylonian evidence adduced in these pages no doubt goes to show that Balaam was a Babylonian *bārū*.[1]

[1] The question as to the identity of פתור (see commentaries) would also be answered now. It was no doubt situated in Mesopotamia. It is naturally from the land of magic that the great magician was fetched. It is worthy of note that the name בלעם can be explained as a Babylonian name (*Bēl ʿammu*); s. GRAY, *l. c.*, p. 325.

Samuel Daiches

Some mathematical Tablets of the British Museum.

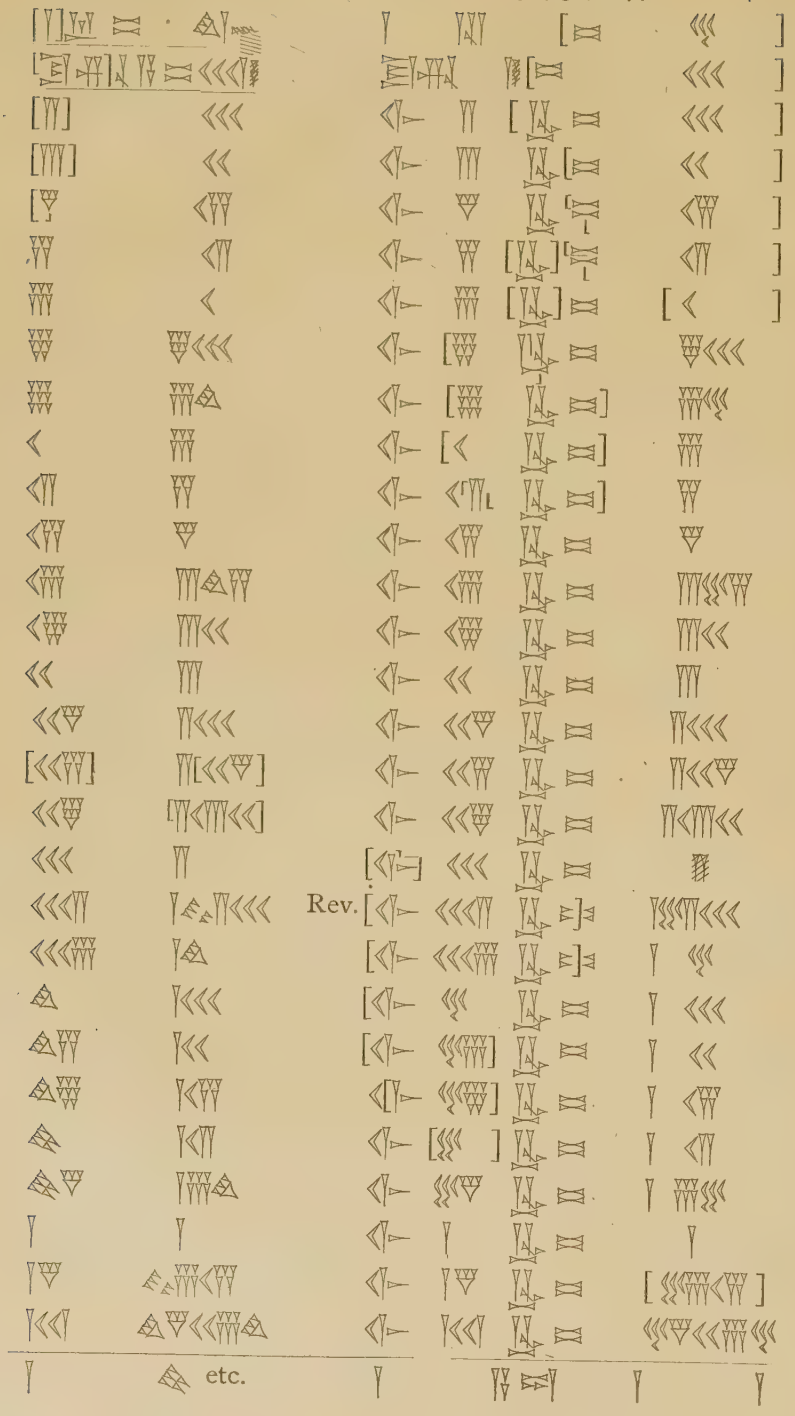
As I had an opportunity, about 10 years ago, of seeing some of the mathematical tablets of the British Museum, it has occurred to me that a few words upon them might prove to be not without interest, especially as the 1st part of the twentieth volume of "The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania," by Prof. H. V. HILPRECHT, deals with an important series of documents of that class from *the Temple Library of Nippur,* where the American explorers have made such noteworthy discoveries.

The document to which I would first refer is marked, according to my notes, Bu.: 91-5-9, 263, and contains four narrow columns on each side, with a total of about 466 lines in all. As I only copied, for my own use, the more doubtful portions, contenting myself with a rough transcription of the remainder (naturally I expected that such texts as these would be published before long), I am not certain of the number of lines in each column, but if I remember rightly, they varied somewhat, and were sometimes continued on to the lower edge.

My first opinion concerning this tablet was, that it contained fractions and multiplication-tables, but I could not tell upon what system it was composed, and the last of its 22 sections was too incomplete to enable me to understand it in the least. In the light of Prof. HILPRECHT's discoveries, however, I now know that the last section contains fractions of 12,960,000 without the second number of each odd line which his tablet, numbered 25, has, whilst the third section of the British Museum tablet is a duplicate of nos. 20, 21, 22 and 24 in the above work. This is

Bu. 91-5-9, 263.

85-4-30, 144.



Rev.

etc.

Translation.

1.	12,960,000 its 2/3rds is	8,640,000
2.	Its half is	6,480,000
3.	Its second part is	6,480,000
4.	Its third part is	4,320,000
5.	Its fourth part is	3,240,000
6.	Its fifth part is	2,592,000
7.	Its sixth part is	2,160,000
8.	Its eighth part is	1,620,000
9.	Its ninth part is	1,440,000
10.	Its tenth part is	1,296,000
11.	Its twelfth part is	1,080,000
12.	Its fifteenth part is	864,000
13.	Its sixteenth part is	810,000
14.	Its eighteenth part is	720,000
15.	Its twentieth part is	648,000
16.	Its 24th part is	540,000
17.	Its 25th part is	518,400
18.	Its 27th part is	480,000
19.	Its 30th part is	432,000
20.	Its 32nd part is	405,000
21.	Its 36th part is	360,000
22.	Its 40th part is	324,000
23.	Its 45th part is	288,000
24.	Its 48th part is	270,000
25.	Its 50th part is	259,200
26.	Its 54th part is	240,000
27.	Its 60th part is	216,000
28.	Its 64th part is	202,500
29.	Its 81st part is	160,000
30.	1	180,000

Variant (85-4-30, 144, l. 30):

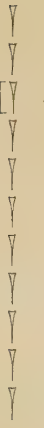
Once	1	1
	or	
Once	60	60
	or	
Once	12,960,000	12,960,000, with all the intermediate possibilities.

preceded by two lines of fractions differently expressed, each forming a section by itself. I give here this portion of the text, side by side with the British Museum tablet 85-4-30, 144, which has the fuller form of the lines as given by Prof. HILPRECHT on p. 22 of the volume of "The Babylonian Expedition" referred to:— (see p. 72—73).

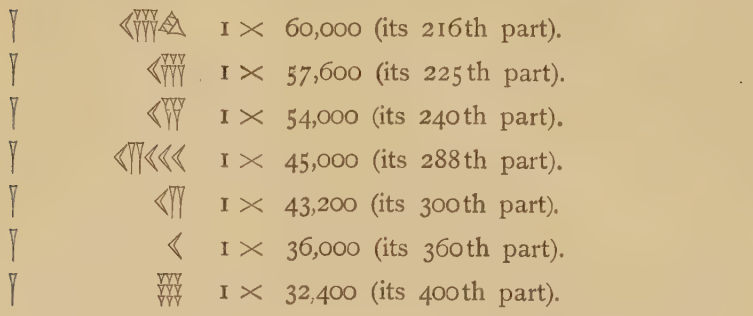
Prof. HILPRECHT's texts differ from the above in having the second line (which is practically the same as 3rd) omitted, and in inserting the 72nd part of the first number (180,000) and probably also the 80th part (162,000), as he has published on p. 21 of "The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania," vol. XX, part 1.

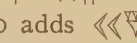
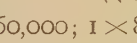
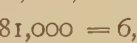
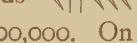
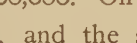
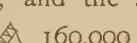
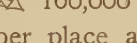
As will be seen from the above (the large tablet, Bu. 91-5-9, 263, line 30, which has "Once a hundred and eighty thousand"), this text resolves itself into a series of multiplication-tables, and as Prof. HILPRECHT has said, the highest numbers come first. The smaller tablet, 85-4-30, 144, which has the text explained more fully, seems to have belonged to a series which continued: "Once 12,960,000, is 12,960,000" and which must have been much more complete.

Notwithstanding the imperfect nature of the series of tables inscribed on the larger tablet, it is an exceedingly interesting text. Including that beginning with line 30, above, there are 18 sections of multiplications-tables, as follows:—

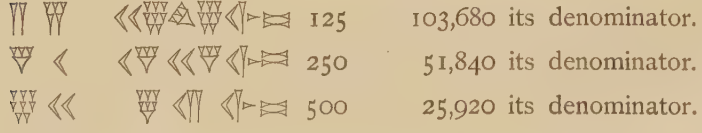


1 × 180,000 (the 72nd part of 12,960,000)
1 × 162,000 (its 80th part).
1 × 160,000 (its 81st part).
1 × 144,000 (its 90th part).
1 × 129,600 (its 100th part).
1 × 108,000 (its 120th part).
1 × 90,000 (its 144th part).
1 × 86,400 (its 150th part).
1 × 81,000 (its 160th part).
1 × 72,000 (its 180th part).
1 × 64,800 (its 200th part).



All these go from 1 to 20, and then give 30, 40, and 50. After 50, 1 × 162,000 adds 162,000 × 162,000 = 26,444,000,000; 1 × 160,000 adds  160,000 × 160,000 = 25,600,000,000; 1 × 129,000 adds  129,600 × 129,600 = 18,796,160,000; 1 × 90,000 adds  90,000 × 90,000 = 8,100,000,000; 1 × 86,400 adds 86,400 × 86,400 = 7,464,960,000; 1 × 81,000 adds 81,000 × 81,000 = 6,561,000,000; 1 × 60,000 adds  60,000 × 60,000 = 3,600,000,000; 1 × 45,000 adds  45,000 × 45,000 = 2,025,000,000. On the other hand,  is omitted, and the section beginning with  160,000 × 160,000 without the result, which comes in its proper place at the end, and as if this were a special title.

The last section is unfortunately mutilated, but it seems to have contained the denominators of 12,960,000, as in Prof. HILPRECHT's no. 25, but without the second number of each odd line, as follows:—



1,000 12,960 its denominator.
2,000 6,480 its denominator.
4,000 3,240 its denominator.
8,000 1,620 its denominator.
16,000 810 its denominator.

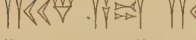
Up to this point the last section agrees with Prof. HILPRECHT's no. 25, but the remaining lines are exceedingly mutilated and it is impossible to say, whether the series was continued, or whether it was modified in some way, though the words *igi-bi*, "its denominator" (to follow Prof. HILPRECHT's rendering) occur at the end of each. The following is the text, according to my transcription, though I cannot say I have any confidence in its correctness, and to any mistakes I may have made must be added the possibility of original mistakes on the part of the scribe:—

.....6 25 igi-bi
.....22 40 igi-bi
.....igi-bi
..... 1 15 igi-bi
..... 1 40 igi-bi
.... 50(?) 37 30 igi-bi
.... 1 22 13 20.....
.. 10(?) 15 18 40.....

Slight traces at the ends of the last two lines are apparently the remains of *igi-bi*.

The fragment Bu. 88-5-12, 123 has 1×2.24, i. e. once 518, 400, the 25th part of the number of Plato; and another fragment, of which I have somehow omitted to note the number, apparently refers to the same fraction, and reads, from 30 onwards, as follows:—

30 15,552,000
40 20,736,000
50 25,920,000

 518,400 times 518,400:

268,738,560,000. 268,738,560,000* (of)

518,400 (is) the square.

(as) part (of 12,960,000) 518,400 (is) 25(th);

(as) fraction (of) . . . (it is)

The table which follows on this fragment is written as 1 × 2, i. e., once 432,000, the sexagesimal unit raised to the 3rd power—the 30th part of Plato's number 12,960,000.

There is one point worth noticing, and that is, that the Babylonian scribes, having learned these tables, became, provided they had the needful intelligence, at once accomplished arithmeticians, for they found themselves not only in possession of all the tables such as "twice one are two," but also the sexagesimal system to the fifth or any higher power which they were accustomed to use, including the great "Platonian number" in every conceivable shape or form, for it is hardly probable that we have as yet the series of their arithmetical texts in anything like a complete form.

Probably some of my colleagues may be able to explain the strange inscription of which I gave a rough description in the *Guide to the Nimroud Central Saloon* (published in 1886), p. 74, no. 44. There may be nothing mathematical about the numbers given at the beginning of each line, but it shows the liking of the Babylonians for such things. How far they carried their liking for numbers and mystic calculations we have yet to learn, but Prof. HILPRECHT's Vol. XX, has shown us much concerning their attainments as mathematicians. For this, and for all his other important work in the domain of Assyriology he deserves the thanks of every student, and, personally, he has mine most cordially.

---

* In both cases the numeral should be written with the groups 5.45.36, but the scribe wrote the 3 tens of 36 over the 5 vertical wedges of 45, hence the confusion in each third group.

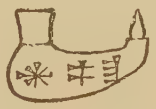
And with this I end this trifle, which I dedicate to Prof. HILPRECHT, who, in reality, may be regarded as being almost as much its author as I am, for without his work I should not have been able to write a single word worth reading.

Theophilus G. Pinches, LL.D., M.R.A.S.

Pict. 3. A view of the Babylonian Section in the Free Museum of Science and Art.

The Origin of the Greek Lamp.

The figures and symbols with which the Babylonian Boundary-Stones are adorned have given rise to much speculation. The majority of Assyriologists were disposed to see in them the signs of the Zodiac and other stellar emblems, and their astronomical significance still has its advocates. One of the Boundary-Stones discovered by M. DE MORGAN at SUSA, however, has now settled what was, at any rate, their primary intention.[1] They represented the shrines, weapons and sacred animals of the gods under whose protection the Boundary-Stone was placed. If they had any astronomical reference, it was altogether of a secondary kind.[2]



The lamp of Nusku.

The particular Boundary-Stone on which the names of the gods are attached to their respective symbols makes a lamp the symbol (*uṣurtu*) of the Fire-god Nusku. The Boundary-Stones belong for the most part to the Kassite period of Babylonian history, and the form of the lamp which was thus a sym-

---

[1] SCHEIL: *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIII. 1, 2 (1901), pp. 95—8.

[2] HINKE: *A new Boundary-Stone of Nebuchadrezzar I. from Nippur (the Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Ser. D, IV, 1907), pp. 71—115.

bol of Nusku can consequently be traced back as far as the fourteenth century B. C. At that date it was already so common an utensil in Babylonia as to have become the emblem of the god of fire.

Now the form of the lamp is exactly that of the lamp of the Graeco-Roman age. What makes this fact the more stiking is that the Greek lamp, which was subsequently adopted by the Romans, makes its appearance suddenly in the eastern basin of the Mediterranean. We find no trace of it before the so-called Historical period of Greek history. Even in Homer it is still the torch and not the lamp which is used for giving artificial light, and in the description of the palace of Ulysses the hall, we are told, was lighted by three λαμπτῆρες or "cressets", pans of stone or metal placed upon a pedestal (Od. XVIII. 307—10). Excavation has failed to discover a lamp of the later Greek type which can be assigned to an earlier date than the 6th (or perhaps 7th) century B. C.

In Egypt no lamps of this pattern are met with before the Greek conquest of the country when they suddenly become very common. In Palestine excavation has shown that the lamp of both the Amorite and the Israelite periods was a terra-cotta dish with a pinched side. In "pre-historic" Krete the lamp was a candelabrum of stone or metal, magnificent examples of which have been found in the palaces of Knossos and Phæstos. At Troy SCHLIEMANN states that "lamps (*i. e.*, of the later Greek type) were entirely unknown in all the pre-historic cities" (*Ilios*, p. 620), and excavation has the same tale to tell in Cyprus. How, then, did it happen that the lamp which was domesticated in Babylonia as far back as the fourteenth century before our era should suddenly make its appearance in Greece some eight centuries later, and there supersede all earlier contrivances for providing artificial light? Archæological research, at all events, has made one fact clear: the Babylonian lamp did not reach Greece by the way of either Egypt or Syria.

Recent discoveries have shown that Babylonian culture exercised a great influence upon Asia Minor at a comparatively early date. Asia Minor was the home of the metals that were brought to Assyria and Babylonia by the valley of the Euphrates, and

an Assyrian military and trading colony was settled near Kaisariyeh in Cappadocia at a site now called Kara Eyuk as early as the Khammu-rabi age.[1] It was from northern Asia Minor that bronze seems to have first made its way to Assyria and Canaan,[2] and the painted pottery of the pre-Israelitish strata at Gezer and Lachish in Palestine has been traced back to the Hittite region north of the Halys.[3] The cuneiform system of writing was introduced among the Hittite tribes of Asia Minor along with the Assyro-Babylonian language, and libraries or archive-chambers filled with clay tablets were established at Boghaz Keui, the Hittite capital, in the Mosaic age. Hittite art passed under Babylonian influence so as to become what I described

Bronze lamp from Boghaz Keui.

it many years ago as being: "a modified form of Babylonian art".[4] Along with art, the religion of Asia Minor also became Babylonianised; the native fetishes and nature-worship were replaced by gods in human form, whose figures were sculptured on the rocks or engraved upon seals, and the gods were further grouped in triads in the Babylonian fashion. The composite divine symbols of Babylonia were introduced among the Asiatic populations; the eagle of Lagaš was transported to the Hittite

1 SAYCE: *The Cappadocian Cuneiform Tablets* in *Babyloniaca*, 1907.
2 SAYCE: *The Archaeology of the Cuneiform Inscriptions*, pp. 61—6.
3 J. L. MYRES: *Journal of the Anthropological Institute*, XXXIII, pp. 367 *sqq.*
4 *Trans. S. B. A.*, VII. 2 (1881).

capital, the winged horse appears upon Hittite seals, to become later the Pegasos of the Greeks, and the centaur of Babylonia passed through Asia Minor to the West.

It was by the same road that the Babylonian lamp also made its way westward. In 1894 M. Chantre spent a couple of days in excavating on the site of the Acropolis of Boghaz Keui, and among the objects he discovered were not only some fragments of cuneiform tablets belonging to the library recently brought to light by Professor WINCKLER, but also two bronze lamps of the Babylonian form.[1] Here, accordingly, in the Hittite capital and at a date which has been fixed by Professor WINCKLER's discoveries, we have the missing link between the Babylonian lamp of the Kassite period and the Greek lamp of the historic age. The fragmentary tablets found along with the lamps show them to belong to the same epoch as the Kassite Boundary-Stones on which the symbol of Nusku first makes its appearance. It was one of the elements of the Babylonian culture which had planted itself in eastern Asia Minor, whence it was carried by the Phrygian successors of the Hittites to the shores of the Aegean and of Thrace. When Asia Minor comes to be systematically excavated we may expect to discover examples of it in the tombs and cities of Phrygia.[2]

---

[1] CHANTRE: *Mission en Cappadoce 1893—4* (1898), p. 35.

[2] The lamp of Nusku was invented subsequently to the period when the cursive or cuneiform characters were evolved out of the primitive hieroglyphic script of Babylonia. The pictograph which originally represented Nusku was a pot, with a wick and flame rising out of it, which had exactly the same shape as the Egyptian hieroglyph *ba* and closely resembled one of the forms assumed by the determinative of "fire".

A. H. Sayce

Les cylindres orientaux du Musée historique de l'Orléanais.

Il y a vingt-cinq ans environ, le savant abbé DESROCHES a réuni au Musée historique de l'Orléanais une petite collection d'antiquités assyro-babyloniennes qui comprend des tablettes, trente-quatre cylindres et un certain nombre de pierres gravées ou simplement taillées; ces objets lui avaient été envoyés de Mésopotamie par un missionnaire, le Père LHUILLIER. Le conservateur, M. LÉON DUMUYS, m'a gracieusement accordé toutes facilités pour étudier ces monuments, en prendre des empreintes ou des photographies; je suis heureux de pouvoir lui en exprimer ma gratitude.

La description suivante porte sur l'ensemble des cylindres; j'y ajoute quelques pierres gravées et une petite tête de démon faisant partie, d'après une note qui l'accompagne, d'un collier trouvé dans un tombeau.

Cylindres de Sumer et d'Akkad.

1. — Deux lions, la queue dressée, attaquent une chèvre renversée entre eux, qui relève la tête à gauche. Derrière les lions un scorpion passant vers le haut et accompagné à droite d'un globe, à gauche d'un croissant.

C. 342 — Haut., 19 mm., diam., 8 mm.

On trouve fréquemment sur des cylindres très anciens des lions luttant avec des chèvres, des antilopes, des taureaux ou des cerfs; le cylindre suivant en donne un exemple très connu. — Le scorpion, souvent figuré dans le champ des

intailles, est, d'après les *kudurru* de l'époque kassite[1], le symbole de la déesse Išhara. — Le croissant est l'emblème du dieu-lune.

2. — Deux lions dressés et croisés saisissent chacun un animal dressé en face de lui; à droite, c'est une chèvre aux longues cornes annelées, recourbées, qui rejette la tête en arrière; à gauche, un taureau qui retourne la tête vers un personnage nu, le corps serré dans une ceinture. Ce personnage tient une arme courbe dans sa main droite; le cylindre est mutilé et l'on ne peut distinguer pourquoi son bras gauche est levé. — Dans le champ, entre les lions, en bas, un objet indéterminable.

C. 325. — Haut., 25 mm., diam., 13 mm.

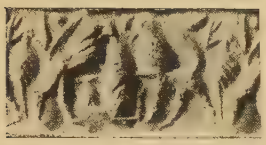
Comparer avec les scènes gravées sur les cylindres 11 et 13 du Musée Guimet (L. DELAPORTE, *Catalogue du Musée Guimet: Cylindres orientaux*), 10 et 11 de la Bibliothèque nationale (L. DELAPORTE, *Catalogue des Cylindres orientaux de la Bibliothèque nationale).*

3. — Un quadrupède dressé, la queue levée, saisit une chèvre dressée en face de lui, la tête retournée à gauche. Un personnage, vêtu d'un châle court enroulé en forme de jupon, debout derrière le quadrupède, le frappe à la nuque d'une sorte de lance qu'il tient de la main droite. Près du personnage, un lion dressé le mord à la tête. Enfin, un être fantastique, formé, semble-t-il, d'un buste humain et d'un arrière-train de taureau, saisit de la main gauche la chèvre par une corne et de la main droite tient une sorte de lance dirigée vers le lion. — Dans le champ, entre la chèvre et l'animal qui l'attaque, un objet en forme d'amphore; près de l'être fantastique, d'un côté, un serpent (?) et, de l'autre, un symbole à déterminer.

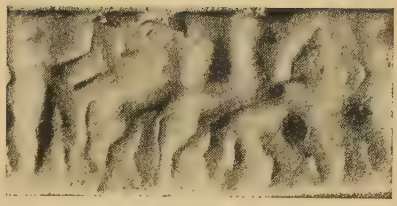
C. 191. — Haut., 29 mm.; diam., 14 mm.

Comparer, pour le style, avec le cylindre 42 de la Bibliothèque nationale. — Sur des intailles archaïques du Musée du Louvre et de la Bibliothèque nationale (J. MENANT, *Les*

[1] Cf. K. FRANK, *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter* (1906) p. 22 et, dans le même fascicule der *Leipziger Semitistische Studien*, H. ZIMMERN, *Die Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru*, p. 39.



1.

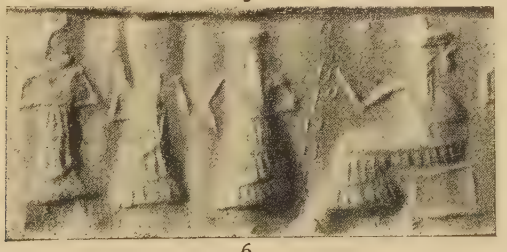


2.

3.

4.

5.



6.

1—6. Musée d'Orléans.

pierres gravées de la Haute-Asie. Recherches sur la Glyptique orientale I (1883), fig. 26 à 28), sont figurés des êtres fantastiques formés d'une ou deux croupes de quadrupède et d'un buste humain; plus tard on rencontre fréquemment un personnage formé d'un buste humain et d'une croupe de taureau, que l'on a accoutumé d'appeler Ea-bani, et un taureau à face humaine qui, d'après H. BREUIL *(Revue archéologique*, 1909, p. 250 et suiv.), découle de représentations du bison.

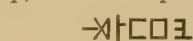
4. — Deux plans. — Un personnage barbu, probablement nu, coiffé d'une tiare plate treillissée en forme de corbeille; sa main gauche ramenée à la poitrine tient un petit objet; son bras droit est levé; il semble rabattre des animaux sur lesquels un chasseur, placé à l'autre extrémité du développement du cylindre, tire de l'arc. Cet archer, vêtu d'un châle court formant jupon, est barbu; ses cheveux tombent en masse sur la nuque et il ne porte pas de coiffure. Trois animaux sont disposés entre les deux personnages: un lion, dressé de profil à droite vers un arbre de haute tige de l'autre côté duquel un cerf, la tête de face, passe à gauche; derrière le lion, une chèvre dressée sur une de ses pattes antérieures. Dans le champ, près de l'arbre, du côté du lion, un faisceau de traits disposés en forme de gerbe; du côté du cerf, un objet à déterminer; devant l'archer, une masse d'armes (?); au-dessus de la chèvre, peut-être un oiseau. — Au second plan, quatre cerfs s'avancent vers une plante disposée au-dessus de la tête de l'archer; trois sont de profil à droite et le quatrième, de profil à gauche.

C. 185. — Haut., 28 mm.; diam., 16 mm.

5. — Un dieu barbu, coiffé de la tiare (?), vêtu de kaunakès, assis de profil à gauche sur un siège cubique, porte la main gauche à la ceinture et élève la main droite en avant, le pouce opposé aux autres doigts. Vers lui s'avancent quatre personnages vêtus de châles frangés couvrant l'épaule droite. Ils semblent barbus et leurs longs cheveux sont relevés en chignon. Chacun d'eux porte la main droite à la ceinture et de la main gauche élevée présente un objet courbe. Les pieds ne sont pas gravés et les jambes sont indiquées par de gros traits.

C. 184. — Haut., 39 mm.; diam., 23 mm.

6. — Quatre personnages vêtus de châles de kaunakès dont la partie formant jupe a seulement trois rangs de mèches et s'évase d'une façon très accentuée; les jambes ne sont pas figurées ou paraissent à peine. L'un d'eux, barbu, coiffé de la tiare multicorne, les cheveux relevés en masse, est assis de profil à gauche sur un siège cubique; il porte la main gauche à la ceinture et élève la main droite en avant. Les trois autres se tiennent debout vis-à-vis de lui, le buste de face, la tête de profil. Le premier, barbu, coiffé de la tiare multicorne, les cheveux relevés en masse, porte la main droite à la ceinture et de la main gauche conduit, par le poignet droit, le second personnage qui sur le bras et l'épaule gauches tient un quadrupède, probablement un chevreau; le cylindre est usé en cet endroit, la tête de l'animal est très fruste et de celle du personnage il ne reste guère que la barbe. Le dernier n'a pas de coiffure; ses mains sont serrées l'une dans l'autre. Près du personnage assis, dans le champ, une inscription qui se transcrit:



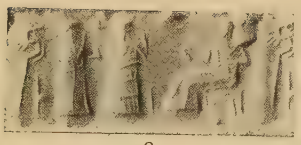
C. 187. — Haut., 31 mm.; diam., 19 mm.

7. — Scène analogue à la précédente. — Quatre personnages, vêtus de longues robes droites, sans ceinture, striées verticalement; les jambes sont représentées par de gros traits verticaux et les pieds ne sont pas figurés. L'un des personnages, barbu, coiffé de la tiare multicorne, est assis de profil à gauche sur un siège cubique; il porte la main gauche à la ceinture et de la main droite tient une masse d'armes dressée en avant. Les trois autres sont debout, vis-à-vis de lui, le buste de face, la tête de profil. Le premier, barbu, coiffé de la tiare multicorne, étend le bras gauche en avant et de la main droite conduit par le poignet gauche le second personnage, semblable à lui, qui porte la main droite à la ceinture. Le dernier n'a pas de coiffure; ses mains sont serrées l'une dans l'autre. — Dans le champ, au milieu du sujet, en bas, une tige terminée à la partie supérieure par une tête d'animal (?).

C. 186. — Haut., 30 mm.; diam., 18 mm.

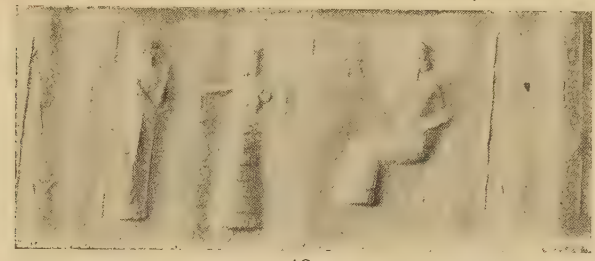
Un personnage divin, figuré sur les cylindres 65, 66, 67

7.



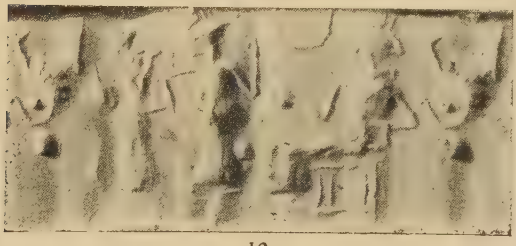
8.

9.



10.

11.



12.

7—12. Musée d'Orléans.

et 69 de la Bibliothèque nationale, tient en main une masse d'armes et, bien qu'elle paraisse utile à l'action, elle lui sert peut-être de caractéristique. Le même objet se retrouve dans la main du dieu aux ailes de flammes sur les cylindres 73 de la même collection, 29 du Musée Guimet et 56 du Musée de la Haye (J. MENANT, *Catalogue des cylindres orientaux du Cabinet royal des Médailles de la Haye* (1878).

8. — Un dieu assis sur un siège cubique dont le côté est formé de deux panneaux enchassés l'un dans l'autre; il est coiffé du turban et vêtu d'un châle orné de larges franges; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un petit vase. Vers lui s'avance une divinité imberbe, coiffée de la tiare multicorne et vêtue d'un châle de kaunakès dont la partie formant jupe n'a que trois étages de mèches; elle élève la main gauche de face et de la main droite conduit par le poignet gauche un personnage, vêtu d'un châle au bord droit orné de franges, qui élève la main droite de profil devant sa figure. Les pieds des personnages ne sont pas figurés. — Dans le champ, devant le dieu assis, en haut, le croissant; en bas, le bâton recourbé; entre les deux autres personnages, en haut, le vase; derrière eux, le bâton de mesure et le symbole formé d'une tige surmontée d'une arme courbe à tranchant convexe terminée par une tête de lion.

1182. — Haut., 16 mm.; diam., 10 mm.

Cette scène a été fréquemment gravée à l'époque des rois d'Ur dans la seconde moitié du troisième millénaire avant l'ère chrétienne. — Le bâton recourbé parait être une arme de jet; c'est le symbole d'un dieu de l'Asie-mineure (L. DELAPORTE, *Catalogue du Musée Guimet: Cylindres orientaux*, p. 61); il est figuré dans le champ d'un sujet semblable à celui des intailles 13 et 14 ci-après, sur les cylindres 115 et 130 de la Collection de Clercq et 36 du Musée de la Haye. — Le vase et le bâton de mesure sont, en général, représentés simultanément; on les trouve, avec ce même sujet, sur les cylindres 97 et 110 de la Collection de Clercq. — L'arme courbe à tranchant convexe terminée par une tête de lion n'a pas été reconnue sur des monu-

ments antérieurs à l'époque des rois d'Ur. Sur cette intaille, comme sur le cylindre 94 de la Bibliothèque nationale, quelques lignes obliques forment une sorte de crinière derrière la tête de lion. Comparer avec les cylindres 170 et 171 de la Collection de Clercq et 44 du Musée Guimet.

9. — Un dieu assis de profil à gauche, les pieds sur un degré placé sur l'estrade qui supporte le siège. Il est coiffé de la tiare multicorne et vêtu de kaunakès; sa main gauche est ramenée à la ceinture et sa main droite étendue ouverte en avant. Les deux personnages qui s'avancent vers lui sont analogues à ceux du cylindre précédent. — Dans le champ, devant le dieu, en haut, le croissant surmonté d'un disque dans lequel est inscrite une étoile avec faisceaux de trois rayons entre deux branches successives; en bas, un petit personnage, aux cheveux relevés en chignon, long vêtu, se tient debout, de profil à droite vers le dieu, la main gauche élevée et la main droite ramenée à la ceinture. — L'inscription, dans un cartouche de trois cases, est presque entièrement effacée.

C. 332. — Haut., 26 mm.; diam., 14 mm.

Sur les cylindres 83 et suiv. de la Bibliothèque nationale, qui présentent la même scène, le dieu principal étend également la main droite ouverte de face. — Sur le sceau de Ur-nigin-gar, un petit personnage semblable à celui qui est ici placé devant le dieu, est figuré au dessus du vase jaillissant que tient en main la divinité; à la même époque, avec un sujet différent, on trouve, par exemple, une femme (?) vêtue du châle à rayures verticales élevant les deux mains (Collection de Clercq, No 125), le personnage appelé Gilgameš tenant un vase (*ibid.*, No 113) jaillissant (*ibid.*, No 113), et fréquemment le personnage aux jambes arquées (*ibid.*, Nos 116, 117, 123, 131): ces petites figures semblent ne jouer aucun rôle dans l'action principale.

10. — Un dieu assis sur un siège cubique posé sur une estrade et à l'intérieur duquel est gravé un quadrupède, probablement un bovidé, dont il ne reste que le tronc et la partie supérieure des membres; il est barbu, et coiffé de la tiare multicorne, vêtu de kaunakès; sa main gauche est ramenée à la

ceinture et de la main droite il tient en avant un objet qui n'est plus visible. Vers lui s'avance une divinité imberbe, coiffée de la tiare multicorne et vêtue de kaunakès; elle élève la main gauche de face et de la main droite conduit par le poignet gauche un personnage qui élève la main droite de profil devant sa figure; celui-ci est imberbe, la tête rasée, vêtu d'un châle à franges au bord arrondi. Les jambes des personnages n'ont pas été gravées. — Dans le champ, devant le dieu assis, en haut, un quadrupède passant à gauche. — Un cartouche de deux cases presque effacé, contenait le nom et probablement la filiation du possesseur.

C. 182. — Haut., 32 mm., diam., 20 mm.

L'usage de représenter un animal dans le siège de la divinité est assez rare à cette époque. Plus souvent on le figure auprès du siège ou sous les pieds du dieu; c'est ainsi que, sur le cylindre de Clercq 106, une chèvre-poisson sert d'escabeau; sur les cachets du prêtre Ur-Dun et de Ur-nigin-gar, serviteur du patesi Ur-Lama, publiés par M. L. HEUZEY dans les *Découvertes en Chaldée*, un ou deux animaux se profilent sur le siège; sur un sceau de Ur-Enlil, fils de Ka-šá(g)-ab (L. DELAPORTE, *Un second sceau du scribe Ur-Enlil fils de Ka-šá(g)-ab, Revue archéologique* (1909), le dieu est directement assis sur une chèvre posée sur une estrade. — La génératrice du cylindre n'est pas rectilinéaire mais un peu concave par rapport à l'axe, comme sur de nombreuses intailles archaïques. — Ce cachet appartenait à une femme si au début de l'inscription on doit lire NIN-DINGIR, c'est-à-dire «prêtresse» (en assyrien *entu*). Le cylindre 96 de la Bibliothèque nationale était le sceau d'une prêtresse.

11. — Un dieu assis sur un tabouret recouvert de kaunakès, posé sur une estrade; il est vêtu de kaunakès; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un petit vase à panse aplatie. Les deux personnages qui s'avancent vers lui sont analogues à ceux du cylindre précédent; leurs pieds sont gravés. — Dans le champ, devant le dieu principal, en haut, le croissant surmonté d'un disque dans lequel

semble inscrite une étoile. — Un cartouche de trois cases contient le nom, la fonction et la filiation du possesseur:

Gimil-Ištar	»Gimil-Ištar,
IB-UŠ lugal	le IB-US du roi,
dumu Ša-mu-a-a	fils de Šamuai.«

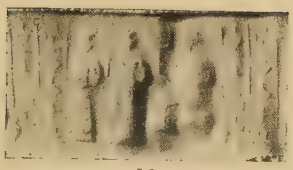
C. 177. — Haut., 30 mm.; diam., 18 mm.

Le croissant surmonté d'un disque, dans lequel est inscrite une étoile avec faisceaux de trois rayons entre deux branches successives, est le symbole du dieu-soleil.

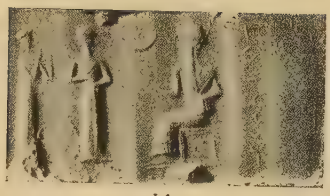
12. — Une divinité assise de profil à gauche sur un siège cubique dont le côté est formé de trois panneaux verticaux; celui du milieu est double des autres. Cette divinité est coiffée de la tiare à cornes; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite étendue en avant elle tient un objet en forme de poire. Vers elle s'avance une autre divinité, coiffée de la tiare multicorne; elle élève la main gauche de profil et de la main droite conduit en le tenant par le poignet gauche un personnage qui élève la main droite en avant à la hauteur de sa figure. — Dans le champ, au milieu de la scène, en haut, un grand croissant; derrière le dieu, un globe et, au-dessus, un scorpion passant vers le haut, puis deux symboles presque effacés. — La gravure est mal soignée: le profil des visages est formé d'un trait vertical que joignent un petit trait oblique et trois traits horizontaux pour former le nez et la bouche; les vêtements sont ornés de stries irrégulières; les pieds, très vaguement indiqués pour deux des personnages, manquent totalement pour le troisième.

C. 183. — Haut., 29 mm.; diam., 16 mm.

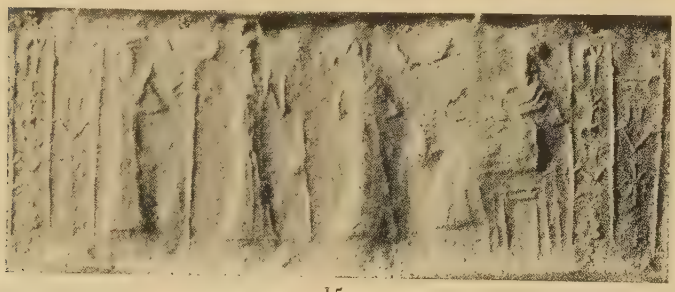
13. — Un dieu assis de profil à gauche sur un tabouret recouvert de kaunakès, posé sur une estrade dont le côté est formé de panneaux, les pieds sur un degré placé sur l'estrade; il est barbu, coiffé du turban et vêtu d'un châle orné de franges; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un petit objet. Vis-à-vis un personnage, la tête rasée, vêtu du châle orné de franges, les mains serrées l'une dans l'autre, et, derrière, une déesse, coiffée de la tiare mul-



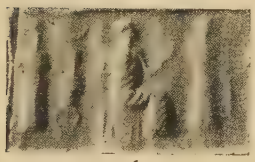
13.



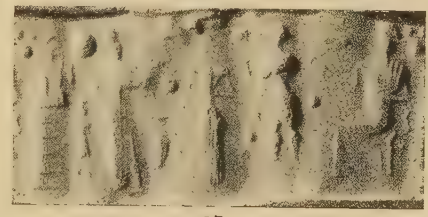
14.



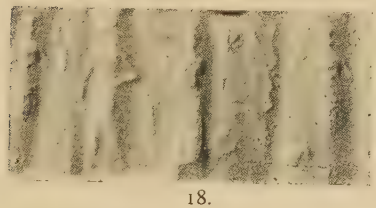
15.



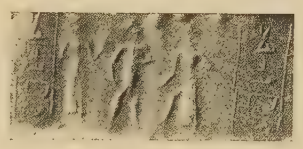
16.



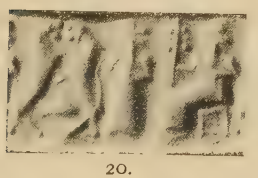
17.



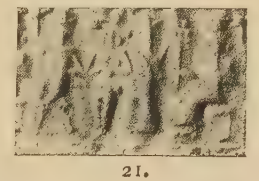
18.



19.



20.



21.

13—21. Musée d'Orléans.

ticorne et vêtue de kaunakès, élève les deux mains parallèlement. — Dans le champ, devant le dieu, en haut, le croissant surmonté d'un disque dans lequel semble inscrite une étoile. — Un cartouche de deux cases contient le nom du possesseur et un acte d'adoration:

Ma-'-na-nu-um »Ma'nanum,
arad ^{ilu}Nin-šah serviteur de le déesse Nin-šah.«

C. 338. — Haut., 19 mm.; diam, 9 mm.

Cette scène a été fréquemment gravée dans la seconde moitié du siècle des rois d'Ur. — L'attitude du personnage qui se tient devant le dieu, les mains serrées l'une dans l'autre, est celle des statues que le patési Gudéa avait placées dans divers temples de Sirpurla, sa ville, pour le représenter devant les statues des dieux qu'il honorait; elle sont exposées au Musée du Louvre et ont été décrites par M. HEUZEY dans les *Découvertes en Chaldée.*

14. — Un dieu assis de profil à gauche sur un siège cubique, les pieds posés sur un degré; il est barbu, coiffé du turban et vêtu de kaunakès; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un petit vase. Vis-à-vis, un personnage, la tête rasée, vêtu du châle orné de franges, les mains serrées l'une dans l'autre, et, derrière, une déesse, coiffée de la tiare multicorne et vêtue d'un châle à rayures verticales, élève les deux main parallèlement. — Dans le champ, devant le dieu, en haut, le croissant surmonté d'un disque dans lequel sont inscrits huit rayons. — Un cartouche de trois cases contient une inscription en partie effacée qui porte le nom, la filiation du possesseur et l'indication d'une profession:

Gimil-Ku-bu-um »Gimil-Kubum,
dumu i . . . . fils de J . . . .,
máš-šú-bu-bu[1] le voyant.«

C. 344. — Haut., 23 mm.; diam., 12 mm.

15. — Un dieu, assis de profil à gauche sur un siège cubique dont le côté est formé de trois panneaux enchassés l'un dans l'autre, les pieds posés sur un degré; il est barbu; ses

[1] Assyrien: *barû.*

cheveux courts sont soigneusement ondulés; son vêtement semble être un châle orné; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un petit vase. Vis-à-vis, un personnage, vêtu d'un châle frangé à bord arrondi, les mains serrées l'une dans l'autre. Derrière lui, une divinité, coiffée de la tiare et vêtue d'un châle à rayures verticales, élève les deux mains; un autre personnage vêtu d'un châle frangé à bord arrondi élève la main droite et porte la main gauche sous le coude droit. — Dans le champ, devant le dieu, en haut, le croissant; au milieu, le vase; derrière le personnage qui se tient les mains l'une dans l'autre, en haut, l'étoile (?), en bas, le bâton de mesure; entre les deux autres personnages, s'élevant sur toute la hauteur du cylindre, un emblème formé d'une tige surmontée d'un croissant au-dessous duquel six petites lignes obliques représentent peut-être des franges. — Une inscription de deux lignes donne le nom et la filiation du possesseur:

⌈ *a-bi(?)- d.engur(?)*	»⌈ Abi(?)-Engur(?),
dumu Mu-ga-li	fils de Mugali.«

C. 176. — Haut., 34 mm.; diam., 22 mm.

Comparer l'emblème formé d'une tige surmontée d'un croissant avec celui qui est figuré dans le champ des cylindres de Clercq 272 et 272 bis; au Musée Guimet, soit dans le champ sur des intailles babyloniennes (51, 52), soit dans la main d'un personnage (64, 81), soit au-dessus d'un animal (33, 34); à la Bibliothèque nationale, dans le champ des cylindres 180 et 248, dans la main d'un personnage (278) ou même au milieu du sujet (283).

16. — Dieu barbu, vêtu d'un châle à rayures transversales, assis de profil à droite sur un siège cubique dont le côté est formé de deux panneaux enchassés l'un dans l'autre; sa main droite est ramenée à la ceinture et de la main gauche il tient en avant un objet indéterminable. Vis-à-vis se tient un personnage qui élève la main gauche et dont la main droite est ramenée sous le coude gauche. Derrière le dieu, un petit personnage aux jambes arquées, debout de face, la figure de profil à droite, les mains ramenées à la poitrine; au-dessous de lui, le croissant; derrière, un personnage vêtu d'un long châle à rayures

transversales, les mains à la poitrine. Un objet indéterminable est gravé, dans le champ, en dehors du sujet.

C. 336. — Haut., 19 mm.; diam., 9 mm.

Le personnage aux jambes arquées est fréquemment figuré sur les cylindres de l'époque des rois d'Ur et, plus tard, sur les intailles babyloniennes.

17. — Un dieu barbu, coiffé de la tiare multicorne, vêtu d'un châle à rayures verticales qui laisse à découvert la jambe droite posée en avant sur un escabeau; le corps de face, la tête et les jambes de profil à gauche, il porte la main gauche à la poitrine et de la main droite abaissée tient en avant un couteau-scie. Vis-à-vis, un personnage barbu, coiffé du turban, vêtu d'un châle orné de franges qui laisse à découvert la jambe gauche portée en avant, présente un chevreau qu'il tient des deux mains. Il est suivi d'une déesse, vêtue de kaunakès et coiffée de la tiare multicorne, qui élève les deux mains parallèlement l'une à l'autre. Derrière le dieu, un personnage à la tête rasée, vêtu d'un court châle à franges, est debout sur une estrade; de la main droite abaissée il tient un vase à anse, de la main gauche il présente un cornet. Enfin, à droite de l'empreinte, un dieu barbu, aux cheveux courts soigneusement ondulés est assis de profil à gauche sur un siège cubique à petit dossier; il est vêtu d'un châle orné de franges; sa main gauche est ramenée à la ceinture et de la main droite il tient en avant un cornet. — Dans le champ, devant le dieu principal, en haut, un objet indéterminable; au milieu, un globe; en bas, peut-être un poisson. Derrière le porteur de chevreau, en haut, un globe très volumineux; en bas de profil à droite, un petit personnage court vêtu, la tête rasée, les mains ramenées à la poitrine. Devant le dieu assis, en haut, un poisson (?); au milieu, un globe. Derrière lui, en haut, trois globes disposés deux et un.

C. 188. — Haut., 29 mm.; diam., 19 mm.

La nature de l'objet que nous appelons couteau-scie d'après les apparences n'est pas encore déterminée. Le dieu qui le tient est fréquemment représenté sur des cylindres de l'époque babylonienne. — Le personnage à la tête rasée, tenant d'une main le vase à anse et présentant de l'autre

main un cornet, se rencontre dès le siècle des rois d'Ur (Musée Guimet, 44); au temps de la première dynastie de Babylone il est souvent figuré, comme dans ce cas-ci, sur une estrade élevée de deux degrés (Bibliothèque nationale 167, 229, 233 et 234; Musée Guimet, 58).

18. — Personnage à la barbe en éventail, coiffé du turban, vêtu d'un châle court serré à la ceinture et retombant en pointe à la hauteur des genoux; son bras droit tombe naturellement; de la main gauche ramenée à la ceinture il tient une masse d'armes. A droite, une divinité coiffée de la tiare multicorne et vêtue de kaunakès, élève les deux mains parallèlement l'une à l'autre. A gauche, la femme nue, de face, les mains ramenées à la poitrine. — Dans le champ, devant le personnage à la masse d'armes, en haut, le croissant; au bas, un objet formé d'une tige surmontée d'une sorte de triangle. Près de la femme nue, cercopithèque accroupi de profil à droite, l'emblème formé d'une tige terminée par une arme courbe surmontée d'une tête de lion, et une foudre à deux branches comportant chacune huit brisures. — Près de la déesse qui élève les deux mains, on lit:

ilu En-ki »(le dieu) Ea«

derrière le personnage à la masse d'armes:

ù ilu Dam-ki-na »et (la déesse) Damkina.«

C. 189. — Haut., 23 mm.; diam., 11 mm.

Le personnage à la masse d'armes et la femme nue sont très fréquemment figurés sur les intailles de la première dynastie de Babylone. La scène comportant les trois personnages se retrouve, sans inscription et sans emblèmes dans le champ, sur le cylindre 222 de la Bibliothèque nationale. — La foudre est l'emblème du dieu Ramman. — Ea et son épouse Damkina sont les divinités de l'*apsu*, l'océan primordial. La légende, comme sur le plus grand nombre des cylindres, n'a aucun rapport avec le sujet représenté.

19. — Un dieu vêtu d'un long châle à rayures verticales laissant à découvert la jambe droite posée en avant sur une éminence; sa main gauche est ramené à la ceinture et sa main

droite abaissée en avant, la paume vers le sol. Vis-à-vis, un personnage vêtu d'un châle court, le bras droit tombant naturellement, la main gauche ramenée à la ceinture. Il est suivi d'un personnage vêtu d'un long châle orné de franges, la main droite à la poitrine, la main gauche levée de profil à droite. — Dans un cartouche, l'inscription suivante:

C. 190. — Haut., 17 mm.; diam., 10 mm.

20. — Deux sujets. — Deux personnages vêtus de longs châles unis. L'un d'eux, assis de profil à gauche sur un tabouret ou un siège cubique, tient de la main droite un emblème formé d'une longue tige accompagnée à la partie supérieure de sept globes disposés trois de chaque côté et le septième au sommet. L'autre personnage est debout, la tête de profil à droite, les mains serrées l'une dans l'autre. — Deux lions dressés luttent ensemble. Entre eux, en bas, un poisson (?). — Ligne de terre.

Haut., 17 mm.; diam., 8 mm.

A l'époque des rois d'Ur, on remarque sur de grands monuments et sur des cylindres un emblème formé d'une tige accompagnée de cinq disques ou globes; plus tard, le nombre des globes augmente et s'élève à sept ou même à onze. La nature de ce symbole est encore indéterminée et l'on ne sait à quelle divinité il se rapporte (Cf. L. DELAPORTE, *Un emblème de l'époque de Gudéa, Revue d'Assyriologie, t. VII).*

21. — Deux sujets. — Un personnage vêtu d'un long châle uni, assis de profil à gauche sur un siège cubique tient de la main droite un emblème formé d'une longue tige coupée de trois petites lignes transversales terminées chacune aux deux extrémités par des globes. Vis-à-vis, un personnage, également vêtu d'un long châle uni, élève la main droite et porte la main gauche sous le coude droit. — La femme nue, de face, la tête de profil à gauche, les mains ramenées sous les seins. Vis-à-vis, un personnage court vêtu, de profil, porte la main gauche à la ceinture et de la main droite brandit une arme au-dessus de sa tête. — Ligne de terre.

C. 192. — Haut., 19 mm.; diam., 9 mm.

Cylindres de l'Assyrie.

22. — Un quadrupède passant à droite et, au-dessus, les sept globes. — Un personnage, vêtu du châle assyrien, se tient de profil à droite, la main gauche étendue ouverte horizontalement, la main droite élevée de profil, la paume à droite. Le sujet comporte d'autres figures qu'il n'est plus possible de déterminer.

C. 331. — Haut., 20 mm.; diam., 13 mm.

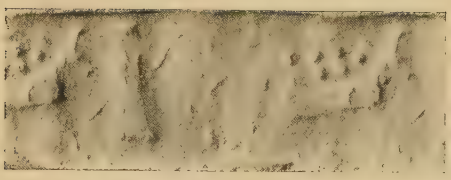
Les sept globes, emblème du dieu *sibitti*, sont fréquemment figurés sur les monuments assyriens (Cf. K. FRANK, *op cit.*, p. 29).

23. — Un personnage, vêtu d'une courte tunique, tient de la main droite abaissée une arme courbe à tranchant convexe et de la main gauche saisit par la patte un quadrupède ailé à tête, membres et queue d'aigle. — Dans le champ, devant le personnage, en bas, un poisson. Derrière lui, en haut, une étoile à huit branches; en bas, un globe et un autre objet.

C. 341. Haut., 18 mm.; diam., 9 mm.

Comparer avec les scènes gravées sur les cylindres 332 de la Bibliothèque nationale et 347 de la Collection de Clercq.

24. — Un personnage assyrien, vêtu d'un long châle orné de franges, se tient debout, de profil à gauche, la main gauche étendue ouverte horizontalement, la main droite levée entr'ouverte, en face de deux dieux debout sur des estrades, coiffés l'un et l'autre d'une tiare à cornes surmontée d'un globe. Le premier est vêtu d'une tunique frangée et d'un châle de kaunakès qui laisse à découvert la jambe droite portée en avant; à son côté est une épée; sur le dos, il porte deux arcs terminés par des globes; sa main droite est élevée et ouverte de face; sa main gauche tient en avant une sorte de masse d'armes. Le second est vêtu d'un long châle fermé; sa main droite élevée semble tenir une tige dont l'extrémité supérieure s'évase en triangle; sa main gauche, étendue horizontalement, tient un objet plat. — Dans le champ, devant la première divinité, en haut, le croissant; en bas, le losange. Devant la seconde, en haut,



22.

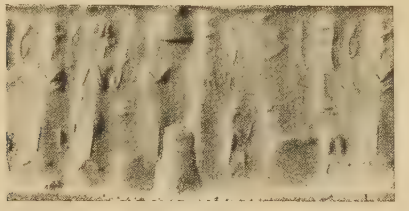
23.

24.

25.

26.

27.



28.

29.

30.

22—30. Musée d'Orléans.

une étoile à huit branches; en bas, le poisson. — Le sujet est encadré de lignes horizontales.

C. 334. — Haut., 26 mm.; diam., 12 mm.

25. — Un personnage à genoux, de profil à droite, élève les mains la paume en haut vers trois emblèmes placés devant lui: le disque ailé avec antennes, le croissant et un oiseau.

C. 343. — Haut., 21 mm.; diam., 12 mm.

Comparer avec les cylindres de Clercq 317 et 322.

Cylindres des Perses achéménides.

25. — Un perse achéménide, coiffé de la cidaris et vêtu de la candys, le corps de face, la tête de profil à gauche; de ses mains tendues à droite et à gauche il tient par une des pattes postérieures deux lions qui relèvent la tête vers le haut.

C. 337. — Haut., 18 mm.; diam., 19 mm.

Ce sujet et le suivant sont des imitations de scènes gravées sur des intailles assyriennes. — Comparer avec les cylindres 398 et 399 de la Bibliothèque nationale et 378 de la Collection de Clercq.

27. — Un perse achéménide, coiffé de la cidaris et vêtu de la candys, le corps de face, la tête de profil à droite; de ses mains tendues à droite et à gauche il saisit à la gorge deux lions ailés, dressés vers lui, dont la tête est surmontée d'une corne symbolique.

C. 339. — Haut., 22 mm.; diam., 10 mm.

Comparer avec les cylindres 394 à 397 de la Bibliothèque nationale. Voir, dans la Collection de Clercq, les nos 375 et 376.

Cylindres hétéens.

28. — Deux sujets. — Au-dessus d'un quadrupède (chèvre ou antilope?) passant à gauche, se tient une déesse, vêtue d'un long châle bordé au bas d'une large bande; de la main droite elle tient un rameau. Vis-à-vis, une divinité vêtue de kaunakès élève les deux mains parallèlement l'une à l'autre. Devant le quadrupède un cercopithèque accroupi de profil à droite. En haut,

au milieu de la scène, un croissant surmonté d'un disque dans lequel est inscrite une croix dont chaque branche est formée de trois traits. — La femme nue, avec une écharpe sur la poitrine; debout, le corps de face, la tête de profil à droite; elle tient dans sa main droite abaissée un objet en forme de bâton recourbé, dans sa main gauche élevée la croix ansée. Derrière elle un personnage, coiffé du turban, porte la main gauche à la ceinture et de la main droite tient une sorte d'arc. Vis-à-vis d'eux un personnage, debout de profil, porte la main droite sous le coude gauche et élève la main gauche. — Dans le champ, un objet représenté par trois traits horizontaux et divers symboles peu visibles.

C. 335. — Haut., 29 mm.; diam., 14 mm.

29. — Deux personnages coiffés de tiares sphériques et vêtus de châles bordés d'une rayure quadrillée; assis vis-à-vis l'un de l'autre sur des tabourets, ils portent symétriquement une main à la poitrine et de l'autre main touchent ensemble un objet placé entre eux, formé d'un gros disque d'où s'élève une plante dont la tige et les quatre rameaux qui se dressent de chaque côté sont terminés chacun par un globe. — Un lion ailé passant à gauche et, au-dessus, un entrelacs formé de six disques disposés trois par trois sur deux rangs horizontaux: ceux du milieu sont unis aux deux extrèmes de l'autre rangée par un double trait rectiligne. — Le sujet est encadré de lignes horizontales.

B. 783. — Haut., 24 mm.; diam., 11 mm.

Comparer avec le cylindre de Clercq 299.

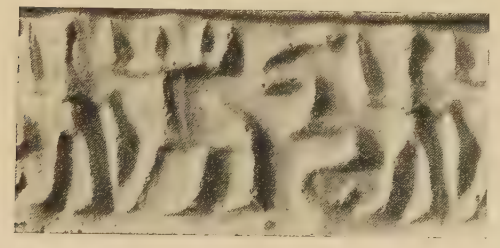
30. — Deux personnages vêtus de kaunakès, les cheveux courts et ondulés, les mains serrées l'une dans l'autre, regardent une énorme masse d'armes dressés entre eux. — Un quadrupède cornu, à longue queue, passant à gauche et vers une tige de plante (?) et, au-dessous, un oiseau (?); derrière, le bâton de mesure et au-dessous un autre symbole.

C. 330. — Haut., 24 mm.; diam., 13 mm.

Sur la représentation de la masse d'armes comme objet de culte au temps des rois d'Ur, cf L. HEUZEY, dans les *Découvertes en Chaldée*, p. 301.

31.

32.



33.

34.

31—34. Musée d'Orléans.

Cylindre pseudo-égyptien.

31. — Inscription au nom du roi Ramsès.

J'ai communiqué la photographie de ce cylindre à M. R. WEILL et je dois à son obligeanee une note d'où j'extrais les renseignements suivants. Dans le premier compartiment, le vide à la partie inférieure est contraire à tous les usages du cylindres égyptien. En haut, le cartouche porte le nom solaire d'un on de plurients Ramsès: le signe ? est fait bizarrement, avec une tête ressemblant à l'oreille humaine, particularité très anormale; les quatre signes en dehors du cartouche sont incohérents ou imaginaires. — Le texte gravé dans le second compartiment «Le féal d'Osiris» est le début d'une titulature funéraire et paraît emprunté à une inscription de tombeau. — Dans le troisième compartiment, on lit: «le premier prophète d'Amon, Min-n». Il semble que le nom propre est incomplet le graveur ayant rempli la colonne aura juyé inutile de transporter autre part les derniers signes. — M. R. WEILL estime que ce cylindre égyptianisant a été gravé dans une région d'objets plus ou moins similaires et par un assez habile ouvrier.

B. 1177. — Haut., 45 mm.; diam., 20 mm.

Cylindres de provenances diverses.

32. — Au milieu, deux quadrupèdes, dont l'un a de longues cornes incurvées, passent vers le haut, les pattes à droite. A gauche un personnage portant une épée au côté, les coudes levés, les mains abaissées; à droite, un personnage semblable, mais plus petit, la tête en bas, élève la main gauche. Au-dessus du premier deux autres quadrupèdes. La scène est complétée par deux plantes formée chacune d'une tige d'où s'élèvent de chaque côté six ou sept branches; le pied de chaque plante est au milieu de la hauteur du cylindre; le sommet de l'une des tiges vers le haut et celui de l'autre vers le bas.

C. 178. — Haut., 39 mm.; diam., 14 mm.

Comparer avec le cylindre 128 du Musée Guimet, trouvé par E. CHANTRE au sanctuaire d'Euyuk.

33. — Personnage abaissant la main gauche et élevant la main droite. Serpent, la tête à droite. Cerf (?), la queue dressée, passant à gauche.

C. 333. — Haut., 39 mm.; diam., 13 mm.

34. — Ornement formé d'un cercle avec point central d'où rayonnent quatre ovales: deux d'entre eux se composent d'une masse centrale entourée d'un anneau; les deux autres d'une masse centrale et de deux anneaux. L'espace libre, en haut et en bas est rempli par un triangle dans lequel sont représentés deux cercles avec point central.

C. 340. — Haut., 19 mm.; diam., 9 mm.

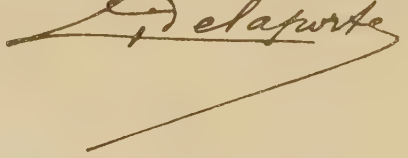
Comparer avec le cylindre 512 de la Bibliothèque nationale.

Cachets plats.

— Deux cachets non reproduits portent un personnage entouré d'un nimbe. Au n° 35, un personnage, de profil à gauche, élève la main vers deux emblèmes, la lance et le ciseau, posés sur un autel. Au n° 36 paraît gravé un autel. Un cerf est représenté sur le cachet n° 37; un buffle, sur les cinq cachets suivants; un bouquetin ailé, au n° 43; un quadrupède ailé, au n° 44; un scorpion entouré d'un ornement, au n° 46; un aigle, sur un cachet non reproduit.

Objets divers.

Le dessin figuré sur le n° 47 est imprimé sur un petit hexagone en argile. Au n° 48, une tête de démon babylonien, percée de part en part, trouvée dans un tombeau parmi les pierres d'un collier. Cette tête est semblable à celles des démons conservés au Musée du Louvre et au Musée Guimet.

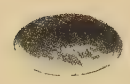


35.

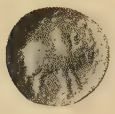
36.

37.

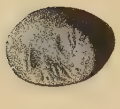
38.



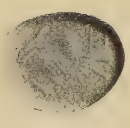
39.



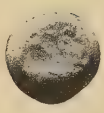
40.



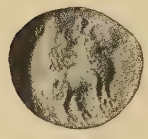
41.



42.



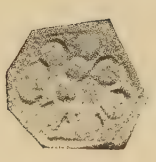
43.



44.

45.

46.



47.

48.

35–48. Musée d'Orléans.

Empreintes de cachets de la Collection Amherst.

Parmi les documents de la collection de lord AMHERST récemment publiés par Th. G. PINCHES[1] se trouvent un certain nombre d'*enveloppes* sur lesquelles on relève les empreintes de vingt-neuf cachets[2]: tous ont appartenu à des personnages contemporains de Dungi et de Bur-Sin, rois d'Ur, sauf le premier, déjà connu par des publications de LIKHATCHEFF et d'ALLOTTE DE LA FUYE[3]. Celui-ci est l'un des sceaux d'En-ig-gal, scribe qui vécut au temps du patesi Lugalanda et du roi Urukagina; on en possédait l'empreinte sur des *bulles* d'argile; dans la collection AMHERST, on la trouve plusieurs fois sur l'enveloppe d'une tablette contenant une liste de fournitures de poissons: c'est actuellement le plus ancien témoin de l'usage d'enfermer certaines tablettes dans une gaîne d'argile; dans ce cas-ci, le cylindre a été roulé sur l'avers et le revers, puis aux deux bords supérieur et inférieur, de façon que l'empreinte couvre toute la surface de l'enveloppe sur laquelle aucun texte n'a été écrit.

Des vingt-huit cachets de l'époque d'Ur, vingt-six ont pour sujet cette scène de *présentation* appelée par MÉNANT la «première Cérémonie». Une divinité, assise de profil à gauche, reçoit

---

[1] *The Amherst Tablets being an account of the Babylonian Inscriptions in the Collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney.* Londres 1908.

[2] Nos. 1 (sceau d'En-ig-gal); 19, 21, 22, 24, 30, 33, 35, 42, 44, 47, 48, 53 (règne de Dungi); 57, 73, 75, 83, 85, 86, 92, 93, 94, 96, 104, 110, 112, 114, 117, 119 (règne de Bur-Sin).

[3] *Mémoires de la Société archéologique impériale russe*, vol. IV, pl. IV & fig. 55. — ALLOTTE DE LA FUYE, *Documents présargoniques*, Paris 1908.

les hommages d'un personnage qu'une autre divinité conduit en le tenant de la main droite par le poignet gauche. Le cylindre n'a jamais été parfaitement roulé sur l'argile: tantôt il manque une partie de l'inscription; tantôt il est difficile de distinguer tel ou tel personnage; parfois même il ne reste que de faibles indices.

La divinité principale est un dieu barbu (35, 47, 48, 104, 117, 119) ou une déesse (19, 21, 24, 57, 73, 85, 86, 110). Coiffée de la tiare à un (19, 35, 83, 85, 86) ou plusieurs (47, 48, 57, 96, 104, 112, 119) rangs de cornes, elle est vêtue d'un châle de kaunakès couvrant l'épaule gauche (35, 44, 47, 73, 86, 112, 117), d'un châle orné de quadrillages, passant sur l'épaule droite (57), ou du châle frangé (22). Sa main gauche est ramenée à la ceinture; elle élève la main droite en avant (21), l'étend ouverte, la paume à gauche (19, 48, 57, 73, 86, 96, 104), ou tient un petit vase (22, 110). Son siège, un cube (19, 21, 33, 42, 57, 86, 110) dont le côté est divisé en deux panneaux verticaux (35, 48, 73, 95, 104, 112, 119); parfois il est posé sur une estrade (73, 104, 112, 119); dans un cas (44), c'est un tabouret recouvert de kaunakès.

La divinité qui introduit le client, — une déesse, — élève la main gauche, de face, à la hauteur de sa figure. Elle est vêtue de kaunakès (22, 44, 86, 96, 104, 110, 112, 119) et coiffée de la tiare à un (21, 73, 85, 86, 110, 119) ou plusieurs (57, 112) rangs de cornes.

Le personnage présenté a la tête complétement rasée; il est vêtu d'un châle à franges. Il élève la main droite, de profil, devant sa figure. Au no. 57, il est gravé d'une manière qui rappelle certains cylindres plus anciens, sur lesquels les figures sont plutôt schématiques.

Dans quelques cas (30, 47, 96, 104, 117), une troisième divinité, coiffée de la simple tiare à cornes et vêtue d'un châle à rayures verticales, se tient derrière le personnage et élève les deux mains parallèlement l'une à l'autre.

Dans le champ, devant la divinité principale, en haut, on trouve une seule fois le croissant (21); ailleurs, c'est un cygne, de profil à gauche (57) ou un symbole dont il ne reste que la partie inférieure (22); le plus souvent, c'est l'aigle léontocéphale, de face, les ailes éployées (30, 42, 83, 86, 94, 96, 110, 118, 119),

la tête à gauche, que précédemment l'on avait fort rarement remarqué dans les scènes de cette première cérémonie.

Au milieu, sur le sceau d'un certain Ur-lama (57), on retrouve cet objet qui figure sur le cachet d'un de ses homonymes [1] et qui, selon M. HEUZEY, est «une sorte de récipient ou de fourneau muni d'un seul côté d'une poignée recourbée et de plus élevée sur un haut piédouche, qui semble faire corps avec lui; dans le vase même est une tige droite, destinée sans doute à en remuer le contenu.» Ici, il ne reste que la partie supérieure, mais nous retrouvons le piédouche, surmonté d'une sorte d'aryballe, au no. 86 et peut-être aussi au no. 83, au milieu de l'inscription: dans ce dernier cas, je crois plutôt, malgré l'opinion de PINCHES [2], que le graveur a représenté une masse d'armes. Au no. 21, devant le dieu principal, la partie supérieure d'un emblème terminé en forme de serpent; derrière le personnage, un scorpion passant vers le haut.

Tous ces cachets portent une inscription qui donne le nom du possesseur. Deux d'entre eux sont des *cylindres royaux*, au nom de Dungi (22, 44), ce qui porte à huit le nombre de ceux qui se rapportent à ce roi [3]. Trois autres (21, 24, 85) nous font connaître seulement le nom et la filiation du possesseur; le plus grand nombre (19, 30, 33, 35, 42, 47, 57, 73, 75, 83, 86, 92, 96, 104, 110, 114, 117, 119) indique en outre sa profession de scribe et trois (48, 94, 112) y ajoutent la fonction de son père.

Le no. 48 présente une particularité digne de remarque: sur les bords de l'empreinte sont marqués en creux deux sillons réguliers; ils ont été formés soit par des disques de métal servant de monture soit peut-être par une bordure taillée dans la pierre même. Cette dernière hypothèse est fort plausible: selon PINCHES, il existe au Musée Britannique un cylindre dont les bords, régulièrement polis, sont plus hauts que la partie gravée de la surface.

---

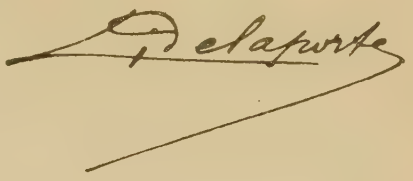
1 DE SARZEC-HEUZEY, *Découvertes en Chaldée*, p. 308.

2 «an almost globular vase upon a tall foot».

3 Les inscriptions des six cylindres royaux au nom de Dungi qui étaient connus en 1905 ont été transcrites et traduites par FR. THUREAU-DANGIN dans les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 278 & suiv.

Il reste deux empreintes, celles des nos. 53 et 93. Sur la première, deux scènes symétriques dans chacune desquelles un personnage nu, coiffé du turban, lutte avec un animal. L'un d'eux, de profil à droite, saisit par la queue et par une des pattes postérieures un lion renversé; l'autre tient par une patte antérieure et par une patte postérieure un quadrupède dont il manque presque tout le corps. Les bras des personnages sont démesurément longs. L'ensemble paraît inférieur aux scènes analogues gravées sur des cylindres des époques antérieures.

Le sceau du no. 93 rappelle ces scènes, fréquentes sur les intailles du temps de la domination d'Agadé, qui présentent Gilgameš et Ea-bani luttant chacun avec un être réel ou fantastique. Ici, le héros, nu, de profil à gauche, la tête de face et accompagnée de triples boucles de cheveux, saisit de la main gauche par la queue et de la main droite par la tête un animal dont on ne peut déterminer l'espèce; Ea-bani, de profil à droite, la tête de face, saisit de la main droite par la patte et de la main gauche par la tête un quadrupède ailé à tête de lion et à queue d'aigle, dressé en face de lui.

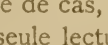
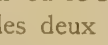


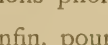
Les Permutations des Consonnes en Sumérien.

Rechercher les variations phonétiques d'une langue morte, représentée par un système d'écriture idéographique, peut paraître une tache impossible. Il faudrait sans doute renoncer à tenter une phonétique sumérienne si, au cours des siècles, chaque mot avait été invariablement exprimé par le même signe, et si ce signe n'avait jamais reçu d'autre valeur phonétique que, le nom de l'objet signifié, sous la forme contemporaine de la constitution de l'écriture. Mais fort heureusement, le syllabaire cunéiforme a enregistré, du moins en partie, les altérations de la langue parlée. A la valeur phonétique primitive d'un signe, tirée du mot représenté, se sont souvent jointes des valeurs phonétiques nouvelles, lorsque la prononciation de ce mot a changé, de sorte qu'un classement chronologique de ces valeurs constituerait une histoire du mot. Ainsi '*se courber*' s'étant dit suivant les époques, *GAM* ou *GUR*, le signe a reçu les deux valeurs *GAM* et *GUR*. De même le signe , 'pays', représente les phonèmes *KALAM* et *KANAM*. Non seulement les formes successives de la langue classique, mais aussi les formes dialectales ont ainsi laissé leurs traces dans le syllabaire. C'est là une des causes de la polyphonie du syllabaire cunéiforme. Elle n'est guère moins importante que la *polysémie* des signes et ne me parait pas avoir été suffisamment mise en lumière.

D'autre part, les signes ayant été considérés de bonne heure comme l'expression de simples phonèmes, des idéogrammes de sens absolument différent, mais possédant une valeur phonétique commune, ont pu s'échanger. Cette permutation des homophones a été appliquée aux valeurs phonétiques secondaires aussi

bien qu'aux valeurs primitives. Ainsi '*eau*' s'étant dit en sumérien *A*, puis *E*, le signe , qui représente cette idée, a reçu successivement les valeurs *A* et *E*. Mais tout autre signe ayant la valeur phonétique *E*, par exemple, pouvait se substituer à du jour où ce signe se lisait *E*. Pour supprimer toute hésitation entre les deux lectures de , on devait même, dans un certain nombre de cas, préférer la graphie qui n'était susceptible que d'une seule lecture. La comparaison des différentes graphies d'un même mot nous fournit donc un second moyen d'en saisir les altérations phonétiques.

Enfin, pour noter les variations dialectales, surtout celles de l'*EME SAL*, on a le plus souvent employé une orthographe purement phonétique. Ainsi, bien que l'idéogramme signifiant 'pays', , qui se lisait *KALAM*, eût aussi reçu une valeur *KANAM*, tirée de la forme dialectale, on préférait très souvent écrire  *KA-NAM-MA*, plutôt que  *KALAM-* (ou *KANAM-)MA*, quand on voulait indiquer clairement la prononciation[1].

Nous avons donc, dans cette polyphonie parfois si troublante des signes cunéiformes et dans les variations de l'orthographe, des témoins très précieux pour l'histoire de la langue sumérienne. Mais l'interprétation de pareils témoignages est des plus délicates. Les altérations phonétiques n'étant pas la cause unique de la polyphonie, nous devons toujours nous demander si deux valeurs telles que *GUZ* et *BUZ*, , sont bien sorties l'une de l'autre, ou si elles ne sont pas plutôt dérivées de mots plus du moins synonymes, mais radicalement différents. Le doute augmente naturellement avec la dissemblance des formes, et il pourra sembler très risqué de voir dans *AGAN* et *UBUR* '*mamelle*'  deux formes d'un même mot, bien que nous ayons d'autres exemples de la permutation de chacun de leurs éléments. La difficulté est encore bien plus grande s'il s'agit de déterminer quelle est de deux formes la plus ancienne, ou, en d'autres termes, dans quel sens s'est effectuée la permutation des sons. Les documents lexicographiques que les Assyriens nous

[1] Cf. mes *Études Sumériennes* p. 3—7.

ont laissés ont recueilli les apports des âges successifs de la langue en dehors de toute préoccupation chronologique. Même les permutations d'homophones nous apprennent très peu de chose sur la marche des changements phonétiques, tant il est rare que nous connaissions sûrement le sens primitif et propre d'un idéogramme ou l'âge relatif des textes. Seules les formes dialectales se laissent assez facilement distinguer, à cause de leur graphie le plus souvent phonétique et de leur présence dans des textes dont la nature dialectale ne laisse aucun doute. Enfin, même lorsqu'on a pu établir sûrement que, dans un cas donné, l'altération phonétique a suivi telle direction, il faut s'abstenir de généraliser, car cela n'exclut pas la possibilité d'une altération en sens inverse. Le peuple dit '*moiquié*' pour '*moitié*', mais il dit aussi '*cintième*' pour '*cinquième*; le Parisien prononce 'Montmertre', mais l'Angevin prononce 'marle'.

Dans l'essai que je donne aujourd'hui sur les permutations des consonnes en sumérien, je me suis donc abstenu d'indiquer la forme primitive, et, sauf pour les permutations propres à l'*EME-SAL*, que les sumérologues reconnaîtront facilement, le classement adopté ne doit pas être considéré comme préjugeant en rien la question. Telle permutation rangée sous *N-L* aurait pu tout aussi bien, ou peut-être même plus légitimement, être rangée sous *L-N*. Mais c'était entrer dans des distinctions qu'il eût été impossible de conduire jusqu'au bout sans faire une grande part à l'arbitraire.

Par contre on trouvera peut-être que j'ai été trop hardi et que j'ai admis des permutations bien violentes et appuyées de trop rares exemples. C'est que, dans une matière aussi neuve, où les témoignages sont encore peu nombreux mais augmentent tous les jours, il m'a paru qu'aucun indice ne devait être négligé. Sinon les preuves nouvelles que l'on pourrait recueillir risqueraient d'être également éliminées comme insuffisantes.

On trouvera sous chaque signe, soit dans la *Classified List* de BRÜNNOW, soit dans ma *Contribution au Dictionnaire Sumérien-Assyrien*, les références aux textes sur lesquels je m'appuie et dont j'ai cru inutile de surcharger ce travail fondé uniquement sur les matériaux mis en œuvre par ces deux ouvrages. L'objet

principal de la philologie sumérienne est bien en effet la langue des plus anciens textes unilingues. Mais notre intelligence de ces documents est si imparfaite que le point de départ de toute étude est, pour longtemps encore, dans les textes accompagnés d'une traduction assyrienne.

Voici, pour la facilité des recherches, le tableau des permutations classées dans les pages suivantes:

1: *b* = *l.*	10: *d* = *t.*	19: *ǵ* = *g.*	28: *m* = *r.*	37: *r* = *l.*
2: *b* = *m.*	11: *d* = *z.*	20: *ǵ* = *k.*	29: *n* = *d.*	38: *r* = *z.*
3: *b* = *n.*	12: *g* = *b.*	21: *ǵ* = *l.*	30: *n* = *l.*	39: *s* = *z.*
4: *b* = *p.*	13: *g* = *d.*	22: *ǵ* = *n.*	31: *n* = *m.*	40: *š* = *l.*
5: *d* = *b.*	14: *g* = *m.*	23: *ǵ* = *r.*	32: *n* = *r.*	41: *š* = *r.*
6: *d* = *l.*	15: *g* = *n.*	24: *k* = *g.*	33: *n* = *š.*	42: *š* = *t.*
7: *d* = *m.*	16: *g* = *r.*	25: *k* = *n.*	34: *n* = *t.*	43: *š* = *s.*
8: *d* = *s.*	17: *ǵ* = *b.*	26: *k* = *š.*	35: *n* = *z.*	44: *t* = *g.*
9: *d* = *š.*	18: *ǵ* = *d.*	27: *l* = *m.*	36: *r* = *d.*	45: *z* = *š.*

1: *b* = *l.*

, *ŠUǴUB* et *SUǴUL*[2], 'mulet' (*šuḫuppatu*).

2: *b* = *m.*

, *BAR* et *MAŠ*[1]; Cf. , *BAR* et *MA* = *uššuru*; *MAŠ*, *mešlu* et *BAR*, *mešlânu* (MEISSNER, 1026, 1027).

, *DUBSAR*, 'scribe' (*ṭupšarru*) et , *DIMSAR*, *Nabû*, *Br.* 12255.

, *LIB*, *LIM*; *BAD*, *MAD*.

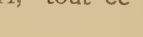
, *ENGIMA*, 'boulanger' (*nuḫatimmu*) et *ENDIB*, m. s.

, *GIM*, 'aller' (*alâku*) et , *DIB*(?), m. s.

---

[1] On admet que représente deux signes, , *BAR* et , *MAŠ*, confondus en un seul (THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'origine de l'Écriture cunéiforme*, nos. 29 et 432). Mais j'ignore sur quoi on se fonde pour affirmer que avait seulement la valeur *BAR* et seulement la valeur *MAŠ*.

3 : *b* = *n*.

, *ABA*, 'tout ce qui' (*mala*) et  , *A-NA*, m. s.

4 : *b* = *p*.

, *BARA* et *PARA*.

5 : *d* = *b*.

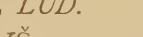
, *LUGUD* et *LAGAB*, 'artère' (*ušultu*).

6 : *d* = *l*.

, *AD*, *UL*.

, *DUG*, *LUD*.

, *DEL*, *LIŠ*.

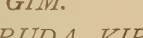
 , *UD*, *UL*.

, *DAM*, *LAM*.

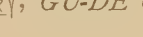
7 : *d* = *m*.

, *GID*, *GIM*.

, *KIRRUDA*, *KIRRUMA*, 'trou' (*ḫurru*).

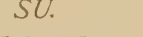
, *GU-DE* et  , *GU-ME*, 'parler' (*šasû*), 'crier' (*nagâgu*).

8 : *d* = *s*.

 , *DU*, *SU*.

, *DUN*, *SUL*.

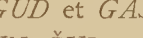
9 : *d* = *š*.

 , *ĠAD*, *ĠUD* et *ĠAŠ*, *ĠEŠ*.

, *DUN*, *ŠUL*.

10 : *d* = *t*.

, *DU*, *TU*, 'enfanter' (*alâdu*).

 , *DIM*, *TIM*.

, *DUB*, *TUB*, 'verser' (*šapâku*); *TEĠI*, *DIĠ*.

, *DUMU*, 'fils' (*mâru*); *TUR*, 'petit' (*ṣiḫru*).

, *TUĠ*, 'multiplier' (*duḫḫudu*) et *DU*, 'foisonner' (*daḫâdu*). — *TUĠ* et *DU*, 'délier' (*paṭâru*).

, *DUN, TUM* 'aller' (*alâku*).

, *DA, TA,* 'avec' (*itti*); , *DI,* m. s.

, *DU, TU.*

, *DUN, TUN* (*ḫubbu*).

, *DU,* 'faire' (*patâḳu*) et , *TU,* m. s.

, *DAM,* 'comme' (*kîma*) et , *TAM,* m. s.

, *DIB,* 'tenir' (*ṭamâḫu*) et , *TAB,* m. s.

11 : *d* = *z*.

, *DU, ZU.*

, *ŠUD, ŠUZ.*

, *GID, GUZ.*

, *DUN,* 'placer' (*šakânu*) et , *ZI-IM,* m. s.

, *DUG-GA,* 'bon' (*ṭâbu*) et , *ZI-IB-BA,* m. s.

12 : *g* = *b*.

a) initial :

, *GUZ, BUZ.*

, *GAIRU, BARUN.*

b) médial et final.

, *ZIG, ZIB.*

, *AGAN, UBUR,* 'mamelle' (*ṣirtu, ṭulu*).

, *LIG, LIB,* 'puissant' (*dannu*). Cf. en outre , *LIB* (?), m. s.

, *DUG, DUB.*

, *ŠAG, ŠAB.*

, *GIGURU, GIBURU.*

, *GIG, GIB,* 'masse' (*ḳîbtu*).

, *TUG, TUB,* 'vêtement' (*ṣubatu*).

, *URU GUD-DA,* 'ville haute' (*alu êlû*) et , *URU BAD-DA,* m. s.

, *NU-GIG,* 'prostituée' (*ištarîtu*) et , *MU-GI-IB,* m. s.

, *IL-LA-AG*, *Uruk* (CT XVIII, 28*cd* 15) et , *IL-LA-AB* ^{ki}, m. s.

, *SIG-GA*, 'oppression' (*zurbu*) et , *ZI-IB-BA*, m. s.

, *ŠAG-GA*, 'cœur' (*libbu*) et , *ŠAB-BA*, m. s.

, *ŠAG-GA*, 'milieu' (*kirbu*) et , *ŠAB-BA*, m. s.

, *DUG-GA*, 'genou' (*birku*), 'bon' (*ṭâbu*) et , *ZI-IB-BA*, m. s.

, *LAGAR*, 'serviteur' (*ardu*), 'prêtre' (*kalû*) et , *LA-BAR*, m. s.

, *ŠIG*, 'brique' (*libittu*) et , *ŠE-IB*, m. s.

13 : $g = d$.

, *GUG*, *DUG*; *GU*, *DU*, 'parler' (*ḳibû*).

, *DUG*, *LUD*.

, *GIR*, *DUN*.

, *SUG*, *SUD*.

, *UG*, *UD*.

, *GIM*, *DIM*.

, *GIŠ*, *DIŠ*.

, *GIGIM*, *GIDIM*.

, *GIN*, *DUN*, 'hache' (*pâšu*).

, *GU-GE-GE*, 'crier' (*nagâgu*) et , *GU-DE-DE*, m. s.

, *GIN*, 'presser' (*sanâḳu*) et , *DIM*, m. s.

, *GI-NA*, 'ainsi' (*kîam*) et , *DE-EN*, m. s.

, *ENGIMA*, 'boulanger' (*nuḫatimmu*) et , *ENDIB*, m. s.

, *SAG-NIGIN*, 'filet de chasse' (*ṣidânu*) et , *SA-AD-NIGIN*, m. s.

, *GU*, 'total' (*napharu*) et , *DU*(?), 'rassembler' (*paḫâru*).

, *UM-ME-GA*, 'femme enceinte' (*târîtu*) et , *UM-ME-DA*, m. s.

, *GIRI*, 'revêtir' (*ḫalâpu*) et , *DIRI*(?), m. s.

, *GIŠ*, 'mâle' (*zikaru*) et , *DILI*, m. s.

, *GIN*, 'aller', , *DIM*, , *DI*, , *DU-UN*, et , *DIB*(?) m. s.

 et , *GIN*, 'message' (*šiṭru*) et , *DIMMU*, m. s.

, *GEŠ*, 'ciel' et , *DEŠŠU*, m. s.

, *IM*(?)-*GUB-BA*, 'tranquille' (*nîḫu*) et , *IM*(?)-*DUB-DUB-BA*, m. s.

, *IGI*, 'œil' (*înu*) et , *I-DE*, m. s.

, *A-GAR*, 'champ' (*ugaru*) et , *A-DA-AR*, m. s.

, *E-GE-E*, 'flot' (*agû*) et , *E-DE-E*, m. s. (*edû*).

14: *g* = *m*.

a) initial:

, *GIR*, *MER*, 'poignard' (*paṭru*).

, *GU*, *MU*.

, *GIŠ*, *MIŠ*.

, *GAR*, *MAR*.

, *GIR*, *MER*, 'furieux' (*izzu*).

, *GALA*, *MULA* (*gallû*).

, *GAL*, *MULU*.

, *GAR*, *MUR*.

, *GAL-LA* et , *MA-AL-LA*, 'placer' (*šakânu*).

, *GUN* et , *MU-UN*, 'tribut' (*biltu*).

, *GIN* et , *ME-EN*, 'être'.

, *GA* et , *MA*, 'enfanter' (*alâdu*).

, *GA* et , *MA*, 'cesser' (*kâlu*).

, *GAGA* et , *MAMA*, 'submerger' (*raḫâṣu*).

, *GARZA* et , *MARZA*, 'ordre' (*parṣu*).

, *GIŠ* et , *MIŠ*, 'homme' (*idlu*).

, *GIŠ-KU-PI* et , *MU-UŠ-KU-PI*, 'oreille' (*uznu*).

, *GIŠ-TUG* et , *MU-UŠ-TUG*, 'entendre' (*šemû*).

, *GALU* et , *MU-LU*, 'homme' (*amêlu*).

, *GIR* et , *ME-RI*, 'pied' (*šêpu*).

, *A-GAR* et , *A-MAR*, 'champ' (*ugaru*).

, *E-GE-E* et , *E-ME-E*, 'flot' (*agû*).

, *GAR* et , *MAR*, 'tirer' (*nasâḫu*).

, *GAR-RA* et , *MAR*, 'arracher' (*šaḫâṭu*).

b) médial :

, *DIGIR, DIMIR*, 'dieu' (*ilu*).

, γισιγαρ, γισιμαρ, 'palmier' (*gišimmaru*), *PSBA*, XXIV, 10.

, *SI-GAR* et , *SI-MAR*, 'verrou' (*šigaru*).

, *DAGAL-LA* et , *DA-MA-AL-LA*, 'large' (*rapšu*).

, *A-GAL* et , *A-MA-AL*, 'fort' (*lî'u*).

, *ŠA-GAR* et , *ŠA-MAR*, 'aliment' (*bubûtu*).

, *A-GAR-RA* et , *A-MAR-RA* (*mê raḫâṣu*).

c) final, ou suivi de la voyelle de prolongation :

, *DIG, DIM.*

, *AG, AM.*

, *KA-NAG*(?)*-GA* et , *KA-LAM-MA*, 'pays' (*mâtu*).

15 : $g = n$.

, *NIGI* et *NINNI*, 'entourer' (*saḫâru*).

, *NIG* et *NIN.*

16 : $g = r$.

, *DUB-SAR*, 'scribe' (*ṭupšarru*) et , *DUB-BISAG*, m. s.

17: $\dot{g} = b$.

, *TEĠI, DIĠ, DUB.*

18: $\dot{g} = d$.

, *SUĠ, ŠUD.*

, *MAĠ, MAD.*

, *ĠE*, préfixe de l'optatif (*lû*) et , *DE*, , *DA, DU*, m. s.

, *MUĠ*(?), 'enfanter' (*alâdu*) et , *MUD*, m. s.

, *ĠUL*, 'méchant' (*limnu*) et , *DIL* (?), m. s.

19: $\dot{g} = g$.

, *ĠUBU, GUBU.*

, *ĠUR, GUR.*

, *ĠE*, préfixe ou suffixe de l'optatif, et , *GE*, m. s.

, *ĠA*, préfixe de l'optatif, et , *GA*, m. s.

20: $\dot{g} = k$.

, *SAĠAR, ŠAKAR, SAKAR*, 'vase' (*šaḫarratu*).

21: $\dot{g} = l$.

, *ĠUM, LUM.*

22: $\dot{g} = n$.

, *PAĠ, PAN.*

23: $\dot{g} = r$.

, **ĠUŠ, *RUŠ.*

24: $k = g$.

, *KUR, GUR.*

, *KAM, GAM.*

, *KURUDA, GURUD.*

, *KAB, GUBU.*

, *KI, GE.*

, *KIR, GIR.*

, *UKU, AGA.*

, *KI, GI.*

, *KIBIR, GIBIL.*

25 : $k = n$.

, *UKU, UNU.*

26 : $k = š$.

, *KID, ŠID.*

, *KU, ŠU, ŠE, EŠ, UŠ.*

, *KU*; , *ŠE*; , *EŠ*; , *AŠ*, postposition.

27 : $l = m$.

, *SAL, SIM.*

, *LAL*; , *LA-AL*, 'atteler' (*samâdu*) et , *MA-AL*, m. s.

28 : $m = r$.

, *DUMU*, 'fils' (*mâru*), *TUR*, 'petit' (*ṣiḫru*).

, *GAM, GUR*, 'courber' (*ḳadâdu, kanâšu*).

, *GAM*, 'courber' (*ḳanâšu*) et , *GAR*, m. s.

, *GAM-MA*, 'abaissement' (*ḳiddatu*) et , *GUR-RA*, m. s.

29 : $n = d$.

, *UD* et *UN*, 'jour' (*urru*); cf. , *UD-DA*, et , *UN-NI* (IV *R* 26 *b* 58), et , *UN-NA* (IV *R* 22 *a* 8).

, *ENIM*, 'ciel' (*šamû*) et , *EDIM*, m. s.

30 : $n = l$.

, *NUN, ŠIL.*

, *NI, LI.*

, *KALAM, KANAM*, 'pays' (*mâtu*).

, *MUNU, MEL*, 'brasier' (*ḫimṭitu*).

, *DUN, SUL, ŠUL.*

, *NAGAR, LAMGA*, 'menuisier' (*namgaru*).

, *ŠUDUN, ŠUDUL*, 'joug' (*nîru*).

, *NU*, 'négation' (*lâ, ul*) et , *LA*, m. s.

, *KALAM-MA* et , *KA-NAG(?)-GA*, 'pays' (*mâtu*), m. s.

, *TIN*, 'vie' (*balaṭu*) et , *TIL*, m. s.

31 : *n* = *m*.

, *SUN, SUM.*

, *GAN, GAM.*

, *GIN, DUN, TUM*, 'aller' (*alâku*).

, *ALAN*[1], *ALAM*[2], 'statue' (*ṣalmu*).

, *TEN*[3], *TEM*[4], 'avancer' (*teḫû*); 'prendre' (*liḳû*)

, *EN, EM.*

, *RIN, RIM*; *GURIN, GIRIM*, 'fruit' (*enbu*).

, *A-AN, AM.*

, *GIN, GIM*, 'servante' (*amtu*).

, *NU-GIG*, 'prostituée' (*ištarîtu*) et , *MU-GI-IB*, m. s.

, *GIN*, 'presser' (*sanâḳu*) et , *DIM*, m. s.

, *EN*, 'seigneur' (*bêlu*) et , *IM*; , *AM*, m. s.

et , *GIN*, 'message' (*šipru*) et , *DIMMU*, m. s.

, *GIN*, 'aller' (*alâku*) et , *DIM*, m. s.

32 : *n* = *r*.

, *GIN, GUR.*

, *GANA*, 'champ' (*iḳlu*); *KAR*, 'clôture' (*nîtu*).

, *AGAN, UBUR*, 'mamelle' (*ṣirtu, tulu*).

, *DUN, GIR.*

33 : *n* = *š*

, *NUN, ŠIL.*

, *NIR, ŠER.*[5]

---

[1] *ALAN-NA-NI-KU* (Gud. Statue A, III, 2). [2] *CT*, XII 18 *b* 43.

[3] *MU-UN-NA-* *-NA* = *e taṭḫi* (IV *R* 1 *b* 7, var.).

[4] *NU-* *la ṭiḫê* (IV *R* 21 *a* 26); , *liḳê*, *ASKT*, 115, rev. 13.

[5] Peut-être la graphie *E-GIŠ-* *-GAL* = *E-GIŠ-* *-GAL* présente-t-elle un nouvel exemple de permutation entre *Š* et *N*: Jastrow attribue à la valeur *ŠIR* (*ZA*, XIX, 135—142). Mais il serait tout aussi légitime de tirer de cette variante une valeur *NUR*, d'où *NU* par chute de la consonne finale.

, *NA, ŠA.*

, *NAD, ŠAD.*

, *MEN, MEŠ.*

, *NI-MUR,* 'réchaud' (*kinunu*) et , *ŠE-MUR,* m. s.

, *NIR,* 'prince' (*etillu*) et , *ŠER,* m. s.

, *NIR-GAL,* 'prince' (*etillu*) et , *ŠE-IR-MA-AL,* m. s.

, *A-NIR,* 'lamentation' (*taniḫu*) et , *A-ŠE-IR,* m. s.

34 : $n = t$.

, *NIM* et *TUM.*

35 : $n = z$.

, *NA, ZA, ZI.*

36 : $r = d$.

, *RU, DU,* 'faire' (*banû*).

, *RU, DU,* 'fondre sur' (*nakâpu*).

, *RA* et *GIN* (qui a pu donner *DIN,* v. § 13), 'aller' (*alâku*) et , *DI,* 'aller' (probablement abrégé de *DIN*).

37 : $r = l$.

, *SILA,* 'rue' (*sûḳu*) et , *E-SIR-RA,* m. s.

, *KA-ŠU-GAL,* 'se prosterner' (*labân appi*) et , *KA-ŠU-MAR-RA,* m. s.

, *ASAR(U), ASAL.*

, *SIR, SIL.*

, *SIR, SAL.*

, *KIR, KIL.*

, *KIBIR, GIBIL,* 'torche' (*kibirru, ḳilutu*).

, *TUR,* 'petit' (*ṣiḫru*) et , *TUL-TUL-LA,* 'réduire' (*ṣuḫḫuru*).

, *MAR-RA,* 'se prosterner' (*labânu*) et , *MA-AL-LI,* m. s.

, *GAR-RI*, 'se tenir' (*kânu*) et , *GAL*, m. s.
, *GAR*, 'placer' (*šakânu*) et , *GAL*, m. s.

38: *r* = *z*.

, *BUR*, *BUZ*.

39: *s* = *z*.

, *SUB*, *ZUB*.
, *SIL*, *ZIL*.
, *SAG*, *ZAG*.
, *SUR*, *ZAR*.
, *SIG-GA*, 'oppression' (*zurbu*) et , *ZI-IB-BA*, m. s.
, *SIG-GA*, 'tempête' (*zaḳiḳu*) et , *ZIG* (*ziḳḳu*), m. s.
, *SI*, 'forgeron' (*nappaḫu*) et , *ZI*, 'allumer' (*napâḫu*).
, *MU-SIR*, 'diadème'(?) (*rušu*) et , *ME-ZI-IR*, m. s.
, *SUMU*, 'donner' (*nadâmu*) et , *ZI-IM-MA*, m. s.

40: *š* = *l*.

, *MUŠ*, *MUL*, 'insecte' (*kuzazu*).
, *ĠAŠ*, *ĠAL*.
, *LIŠ*, *DEL*.
, *GIŠ*, 'mâle' (*zikaru*) et , *DILI*, m. s.
, *TUŠ*, 'habiter' (*ašâbu*) et , *TIL*, m. s.

41: *š* = *r*.

, *MAŠ*, *BAR*.
, *DAŠ*, *DAR*.
, *ŠA*, *RA*.
, *ŠID*, *RID*.
, *SUŠ*, *SER*.
, *TUŠ*, *DUR*, 'habiter' (*ašâbu*).
, *EŠI*, *EŠ*; *ER*, *IR*, 'pleurs, pleurer' (*bikîtu*, *bakû*).

, *UR*[1], 'fonder' (*šuršudu*) et , *UŠ*, m. s.

42 : *š* = *t*.

, *MUŠEN*, 'oiseau' (*iṣṣuru*) et , *MU-TIN*, m. s.

43 : *š* = *s*.

, *ĠAS*, *ĠAŠ*, 'être plein' (*ḫaṣâbu*).

, *ŠAḪ*, *SAḪ* (ZA, XIX, 368).

, *ŠAKAR*, *SAKAR*, *SAĠAR*, 'vase' (*šaḫarratu*).

—— *ŠAR*, *SAR*, 'écrire' (*šaṭâru*).

—— *ŠER*, *SIR*, 'lier' (*kaṣâru*).

—— *NIŠA*, *NISI*, *NISSA*.

, *ŠAM*, *SAM*, 'prix' (*šîmu*).

, *UŠ*, *US*.

, *IŠI*, *ISI*.

, *KISI*, *KISIM*.

, *MIŠ*, *MES*.

, *ŠUR*, *SUR*, 'furieux' (*izzu*).

, *ŠUL*, *SUL*, 'homme' (*idlu*).

[ ] , *ŠUBUR*, *SUBUR* (ZA, XIX, 368).

, *ŠUG*, 'marais' (*apparu*) et *SUG*, 'canaie' (*suṣû*).

, *ŠUĠUB*, *SUĠUL*, 'mule' (*šuḫuppatu*).

, *ŠEGA*, *SIGA*, 'bouc' (*atûdu*).

, *ŠAL*, *SAL*.

, *ŠEG*, 'torpeur' (*šaḳummatu*) et , *SIG*, m. s.

, *ŠA*, 'proclamer' (*nabû*) et , *SA*, m. s.

, *ŠU*, 'arrosoir' (*zirḳu*) et , *SU*, 'arroser' (*zarâḳu*).

, *ŠU*, 'passer' (*niḳilpû*) et , *SU*, m. s.

, *ŠIG*, 'brique' (*libittu*) et , *ŠE-IB*, m. s.

44 : *t* = *g*.

, *TUR*, *GUR*.

, *TUM*, *GIN*, 'aller' (*alâku*).

[1] Cf. , II *R* 14*c* 14.

45: $z = š$.

, *AZRA, UŠERA.*

, *ZI,* 'vie' (*napištû*) et , *ŠI,* m. s.

, *SU-ZI,* 'splendeur' (*šalummatu*) et , *SU-ŠI,* m. s.

Pict. 4. The Baugh Pavilion of the Babylonian Section in the Free Museum of Science and Art.

En-e-tar-zi patési de Lagaš.

C'est en 1877 que DE SARZEC exhumait du sol de Tello les statues de *Gudéa* et d'*Urbau*; depuis, des découvertes de monuments figurés et d'inscriptions ont permis de reconstituer dans ses grandes lignes l'histoire de Lagaš.[1]

Le vieux roi *Ur-nina* y fonde une dynastie, dont voici le tableau généalogique:

Ur-nina, roi
|
A-kur-gal, patési et roi

E-an-na-túm, patési et roi

En-an-na-túm Ier, patési
|
En-te-me-na, patési
|
En-an-na-túm II, patési

Tous ces souverains sauf *A-kur-gal*, nous ont laissé des inscriptions qui établissent nettement leur filiation; il est donc bien certain qu'*En-te-me-na* est arrière-petit fils d'*Ur-nina*, ce qui permet de circonscrire dans des limites de temps bien déterminées l'intervalle de temps qui les sépare. C'est là un résultat acquit: que des découvertes ultérieures nous obligent à intercaler entre eux de nouveaux patésis, la chose n'est pas impossible, mais elle n'aura au point de vue de la chronologie générale qu'une importance secondaire.

Si l'accord est aujourd'hui bien établi au sujet de la dynastie d'*Ur-nina*[2], il est loin d'en être de même, en ce qui concerne

1 L. HEUZEY — *Catalogue des antiquités chaldéennes du musée du Louvre*, histoire de Lagaš, p. 17 à 66, Paris, 1902.

2 Cette généalogie qui résulte en grande partie des travaux d'HEUZEY et de THUREAU-DANGIN est admise par la plupart des historiens; voir en particulier,

la place à assigner à un autre roi de Lagaš, *Uru-ka-gi-na* dont le nom a été signalé pour la première fois en 1886: OPPERT le faisait antérieur à *Ur-nina*, HILPRECHT était du même avis et la plupart des historiens les ont suivis[1]; HEUZEY a été le premier à émettre un doute à ce sujet et dès 1887, il était amené par l'examen paléographique des inscriptions d'*Uru-ka-gi-na*, à le croire postérieur à *Ur-nina*, sans pouvoir toutefois préciser sa position chronologique; THUREAU-DANGIN est resté dans la même incertitude, jusqu'au jour, où une importante trouvaille de tablettes de comptabilité, datées des règnes d'*Uru-ka-gi-na* et de ses prédécesseurs, exhumées du sol de Tello vers 1902, est venu lui fournir des renseignements précis sur cette période de l'histoire de Lagaš, restée jusqu'alors absolument ignorée.

Les tablettes de cette trouvaille, que j'ai pu examiner, sont au nombre de 900 environ[2], elles se terminent d'ordinaire par une date, précédée du nom du patési et plus souvent de celui de sa femme; le tableau ci-dessous donne les noms des patési et de leur femme, il indique en outre l'année de règne la plus élevée[3], figurant sur leurs tablettes:

MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895; H. RADAU, *Early Babylonian history*, 1900; E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, 1909.

[1] MASPÉRO a suivi l'opinion d'OPPERT, H. RADAU fait également d'*Uru-ka-gi-na* le plus ancien des souverains de Lagaš.

[2] Ces tablettes ont été en partie publiées, nous désignerons par les abréviations suivantes les principales publications qui s'y rapportent:

RTC. *Recueil de tablettes chaldéennes*-THUREAU-DANGIN, 1903.
TSA. *Tablettes sumériennes archaïques*-DE GENOUILLAC, 1909.
Nik. Nikolski: *Documents de la plus ancienne époque chaldéenne de la collection Likhatcheff*-Saint-Petersbourg, 1908 (en Russe)
DP. *Documents présargoniques*-ALLOTTE DE LA FUYE, 1908.

[3] Nous admettons comme NIKOLSKI et DE GENOUILLAC que les chiffres indiqués sur les tablettes se rapportent toujours à l'année de règne du patési, même lorsque le nom de celui-ci n'est pas exprimé; dans ce cas le nom du *nu-banda* suffit d'ordinaire pour lever toute incertitude: c'est ainsi qu'une tablette portant une date supérieure à 1 et le nom de *šaḫ* ne peut appartenir ni à *Lugal-an-da* ni à *Uru-ka-gi-na* et doit être attribuée à *En-li-tar-zi* ou peut-être à *En-e-tar-zi* lequel a bien pu avoir aussi *šaḫ* pour *nu-banda*.

En-te-me-na, patési	*Nin-ḫi-li-sud*[1],	29[2]
En-e-tar-zi, patési	?	4
En-li-tar-zi, patési	*Lù+še-tur*	7[3]
Lugal-an-da, patési	*Bár-nam-tar-ra*	9[4]
Uru-ka-gi-na, patési	*Ság-šág*	1
Uru-ka-gi-na, roi	*Ság-šág*	6

THUREAU-DANGIN, qui le premier a publié des tablettes de cette catégorie dans son *Recueil de tablettes chaldéennes—1903*, avait admis l'ordre *En-te-me-na*, *En-li-tar-zi*, *Lugal-an-da*, *Uru-ka-gi-na*, pour les raisons suivantes: d'apres RTC 16, *En-li-tar-zi* est *Sangu* de *Ningirsu* sous le règne d'*En-te-me-na*, et comme il est plus que probable qu'il a exercé cette fonction avant celle de patési, on en conclut qu'il a été patési postérieurement à *En-te-me-na*; d'autre part sur la majeure partie des tablettes d'*En-li-tar-zi* et de sa femme *Lù+še-tur* intervient comme une sorte de grand-vizir, un personnage *šaḫ*, qui porte le titre de *nu-banda*, le même *šaḫ*, se retrouve sous le règne de *Lugal-an-da*, mais seulement pendant la 1[e] année; pour toutes les années suivantes de *Lugal-an-da*, aussi bien que pour celles d'*Uru-ka-gi-na* patési ou roi, on trouve au lieu de *Šaḫ* le *nu-banda En-ik-gal*, qui remplit exactement les mêmes fonctions; l'ordre de succession *En-te-me-na*, *En-li-tar-zi*, *Lugal-an-da*, *Uru-ka-gi-na*, en accord avec celui des *nu-banda* paraissait donc bien justifié. Toutefois une difficulté se présentait: certaines tablettes datées de *Lugal-an-da*, mentionnent le nom d'*En-li-tar-zi*, sans le faire suivre du titre de patési; l'explication la plus naturelle, c'est qu'*En-li-tar-zi* n'est pas encore patési sous le patésiat de *Lugal-an-da*, l'ordre de succession de ces deux patési serait donc inverse de celui qui avait été précédemment admis. Par suite,

---

1 Ce nom paraît résulter de DP. 55 qui mentionne une statue de *Nin-ḫi-li-sud* à côté de celle d'*En-te-me-na*.

2 Le chiffre 29 est indiqué à la fin de RTC. 16, nous y voyons la 29[e] année d'*En-te-me-na*.

3 NIKOLSKI spécifie p. 7 que sa tablette 279 au nom de *šaḫ* porte la date 7; sur la foi de cette assertion nous assignons 7 années au patési *En-li-tar-zi*, bien que le texte de la dite tablette ne porte que le chiffre 5.

4 Nous rapportons à ce règne Nik. 137 qui porte la date 9, sans nom de patési.

THUREAU-DANGIN a cru devoir indiquer dans ses Inscriptions de Sumer et d'Accad, 1905, la suite *En-té-mé-na, Lugal-an-da, En-li-tar-zi, Uru-ka-gi-na*[1].

Un document des plus importants de ma collection, le cône A, DP. 31 a tranché definitivement la question et prouvé qu'il faut placer *En-li-tar-zi* avant *Lugal-an-da*; ce monument est un acte de vente, par lequel *En-li-tar-zi, Sangu*[2] de *Ningirsu* achète une maison de *A-Ság* femme de *Bur-ḫa-a-ki*. Suivant le mode de rédaction habituel de ce genre de contrat, on stipule après le prix d'achat, des cadeaux pour les parents des deux parties: parmi ceux du vendeur figure *Bár-nam-tar-ra* fille de *Bur-ḫa-a-ki* et parmi ceux de l'acheteur on nomme *Lugal-an-da* fils du *Šangu*; il paraît bien certain que ce *Lugal-an-da*, qualifié de fils du *Šangu*, ne saurait être autre que *Lugal-an-da* fils du *Šangu En-li-tar-zi*; il est non moins evident qu'il ne fait qu'un avec le futur patési. Le rapprochement dans le même document, des noms de *Lugal-an-da* et de *Bár-nam-tar-ra* suffit pour lever toute espèce de doute à cet égard. *Lugal-an-da* étant fils d'*En-li-tar-zi Šangu*, il en résulte qu'il ne peut que l'avoir suivi dans les fonctions de patési, comme l'avait supposé d'abord THUREAU-DANGIN.

La difficulté signalée n'en subsiste pas moins et il reste à expliquer la présence du nom d'*En-li-tar-zi* dans des documents du règne de *Lugal-an-da*: différentes explications ont été proposées; DE GENOUILLAC[3] suppose qu'*En-li-tar-zi* a été remplacé comme patési, de son vivant, par son fils *Lugal-an-da*, mais qu'il a conservé des fonctions sacerdotales et que c'est à titre de grand-prêtre, auquel revient une bonne part des offrandes des fidèles, qu'il figure dans un certain nombre de tablettes. J'ai émis une hypothèse très différente, d'après laquelle *En-li-tar-zi*

[1] Le même ordre a été suivi dans l'édition allemande de 1907 et dans l'histoire de l'antiquité d'E. MEYER, 1909. Je l'ai également indiqué dubitativement en 1907, *les sceaux de Lugal-an-da et de sa femme Bar-nam-tar-ra*.

[2] Le mot *šangu* est traduit d'ordinaire par « prêtre », il semble que le *šangu* soit plutôt un Administrateur car on trouve un *šangu égal* qui doit être un intendant du palais — nous avons, dans le doute, conservé la transcription assyrienne *šangu*.

[3] DE GENOUILLAC — *Tablettes sumériennes archaïques, Introduction*.

n'est mentionné dans les documents de ses successeurs que comme un ancêtre défunt, auquel est rendu un culte familial.

Je ne veux pas aborder ici la discussion des deux explications proposées, il me suffit d'avoir bien établi l'ordre de succession *En-te-me-na*, *En-li-tar-zi*, *Lugal-an-da*, *Uru-ka-gi-na*[1].

Pour compléter la liste chronologique des successeurs d'*En-te-me-na*, il reste à rechercher quelle est la place qu'il faut assigner à *En-an-na-túm II* et à *En-e-tar-zi*; la trouvaille de 1902 ne nous fournit aucun renseignement sur le premier, nous savons seulement par une inscription du Louvre qu'il est fils d'*En-té-me-na*, ce qui permet de supposer qu'il est son successeur immédiat, mais ce n'est là qu'une simple présomption; quant à *En-e-tar-zi*, son nom n'a été rencontré que deux fois: dans une tablette DP. 39 de ma collection[2], où il prend le titre de patési, et dans une tablette fort endommagée du musée du Louvre[3] où il se qualifie de *Sangu* de *Ningirsu*.

THUREAU-DANGIN a donné de cette dernière la traduction suivante:

Face. — *Lù-en-na* | grand-prêtre de ^{d}*Nin-mar* | (cette) lettre | à *En-e-tar-zi* | grand-prêtre de ^{d}*Ningirsu*

(envois) | 600 Elamites | hors de Lagaš | du butin vers Elam ont emporté | *Lù-en-na* | grand-prêtre |

| (avec les gens d'Elam) | un combat | fit | les Elamites en déroute il les mit | 540 Elamites | . . . . . |

| *Ur-Ba-u* | *lù-dun-a* | *nig-galu nu túm* | *PA sim(ng)ka* . . . . . |

Revers. — . . . . . | 5 mines d'argent pur | 20 . . . | . . . . | . . . . | 5 vêtements royaux | 16 (mines) de laine de moutons à manger

| . . . . . | . . . . . | à . . . . . | patési de Lagaš | sa part? | à *En-an-na-túm-sib-zi(d)* | *abarakku*

| sa part? | . . . que le . . . | à ^{d}*Nin-mar* | on l'apporte | 5^{e} année |.

---

1 NIKOLSKI admet un ordre inverse, *Uru-ka-gi-na*, *Lugal-an-da*, *En-li-tar-zi* mais son opinion est basée sur une erreur matérielle qui lui a fait supposer que le nom du *nu-banda šaḫ* existait sur une tablette d'*Uru-ka-gi-na*.

2 Voir ALLOTTE DE LA FUYE — *Documents présargoniques* et la reproduction ci après.

3 Revue d'assyriologie, VI^{e} no. IV, p. 138.

Le nom du patési est malheureusement presque entièrement détruit et les très faibles restes qui subsistent ne permettent pas de le reconstituer; nous en sommes réduit, pour rechercher la place chronologique d'*En-e-tar-zi*, aux seuls indices que peuvent nous donner les noms des personnages cités dans l'inscription, savoir:

Lù-en-na, šangu de ^{d}*Nin-mar*

En-an-na-túm-sib-zi(d), abarakku

Ur-^{d}ba-u, homme dépendant de *Nig-galu-nu-túm*, chef des forgerons.

Le dernier nom *Ur-^{d}ba-u* est suivi dans le texte des mots *lù-dun-a* | *nig-galu-nu-túm* | *pa sim(ng) ka* . . . . | que THUREAU-DANGIN n'a pas traduits; l'étude des tablettes récemment publiées nous permet de les interpréter: *Nig-galu-nu-túm*[1] est le nom d'un personnage qui sur plusieurs tablettes, DP. 114, DP. 115, Nik. 2, TSA. 13, TSA. 14, TSA. 15, TSA. 17, est désigné comme le chef de 4 ou 5 forgerons du service de *Ba-u*, pendant les années 4, 5, 6 du règne d'*Uru-ka-gi-na*; d'autre part un *Ur-^{d}ba-u*, forgeron figure sur RTC. 24, malheureusement sans nom de patési, quant à *lù-dun-a*, c'est une expression fréquente dans les tablettes de cette époque, elle est toujours suivie d'un nom propre et semble alterner avec le terme *lù* «homme» employé seul, sans qu'il soit facile de distiuguer la nuance qui les distingue[2]: *lù-dun-a-x* et *lù-x* doivent avoir une signification telle que «homme d'un tel» ou «homme dépendant d'un tel», qui dans la circonstance s'applique assez bien.

Les autres noms propres de la tablette sont: *Lù-en-na, šangu* de ^{d}*Nin-mar* et *En-an-na-túm-sib-zi(d), abarakku.*

Le premier ne se retrouve dans aucun des documents de cette époque, nous savons d'ailleurs par DP. 59 que la 3^{e} année de *Lugal-an-da*, le *Šangu* de ^{d}*Nin-mar* s'appelait A—IGI+DUB—ZI, *Lù-en-na* qui remplit la même fonction doit donc, suivant

[1] DE GENOUILLAC lit le nom *Nig-lù-nu-gub*, sur la tablette TSA. 13, le même nom abrégé est lu *Nig-lù.*

[2] La même expression *dun-a* est employée dans les inventaires de bétail, tels que RTC. 50 ou *Anšu dun-a* | *a-ni-kur-ra* |; *anšu dun-a* | *enim-ni-zi(d)* ne peut guère se traduire que par bétail d'*a-ni-kur-ra*, bétail d'*Enim-ni-zi(d)*, c'est-à-dire bétail «dépendant de», ou «du troupeau de» . . . . . .

toute vraisemblance, se placer chronologiquement à une certaine distance de la 3e année du règne de *Lugal-an-da*.

Le nom d'*En-an-na-túm-sib-zi(d)* qui peut se traduire « *En-an-na-túm* est le pasteur pieux » doit se ranger dans la catégorie des noms propres contenant une flatterie ou une allusion pieuse à l'adresse du souverain. Nous avons plusieurs spécimens de noms de cette catégorie dans les tablettes de cette époque. D'après RTC. 53, dans la 5e année de *Lugal-an-da*, un boulanger, attaché au service de *Gim-dNina* fille ainée de ce patési s'appelle *dNina-Ama-Lugal-an-da*, « *Nina* est la mère de *Lugal-an-da* », de même dans DP 116, DP 117, DP 118, Nik 16 de l'année 4 d'*Uru-ka-gi-na*, trois *sakengar* (chefs de culture) attachés au service de son fils *A-en-ni-ki-ag*, portent les noms de *Uru-ka-gi-na-an-en-lil-li-zu*[1], *Uru-ka-gi-na-an-nin-gir-su-ge-zu*, *Uru-ka-gi-na-an-nina-zu*. Il est caractéristique de trouver réunis ces noms de formation si analogue, contenant tous les trois une formule pieuse à l'adresse du souverain régnant: ce n'est pas là un pur effet de hasard; on peut affirmer que les individus qui les portent la 4e année d'*Uru-ka-gina* ne les ont pas reçu lors de leur naissance, mais qu'ils les ont adoptés plus tard en changeant leurs noms primitifs, probablement lors de l'avènement du souverain. Nous pouvons d'après cela supposer, qu'*En-an-na-túm-sib-zi(d)* a été le contemporain d'un des *En-an-na-túm*, s'il s'agit du premier, père d'*En-te-me-na*, ce qui est l'hypothèse la plus probable, si l'on tient compte du rôle très effacé d'*En-an-na-túm II*[2], on doit penser qu'*En-an-na-túm-sib-zid* l'*abarakku* a dû finir ses jours du temps d'*En-te-me-na*; le fait que son nom ne se retrouve plus parmi ceux des personnages de même profession qui nous sont connus par les tablettes de la trouvaille de 1902 est une présomption en faveur de la haute antiquité que nous sommes tenté d'attribuer à *En-an-na-tum-sib-zi(d)* et par suite à *En-e-tar-zi*, *šangu* de *Nin-gir-su*. Il est vrai que l'existence du chef des forgerons *Nig-galu-nu-túm*, constatée la

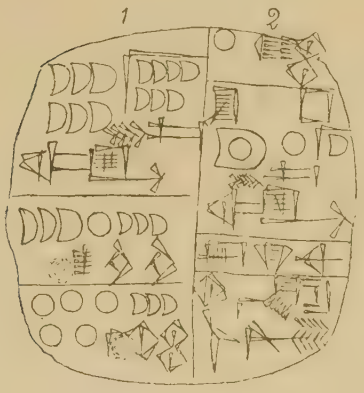
[1] On pourrait aussi bien lire *su*, les deux signes *su* et *zu* sont constamment confondus à cette époque.

[2] On n'en connait qu'une inscription, qui ne mentionne qu'un travail de restauration peu important.

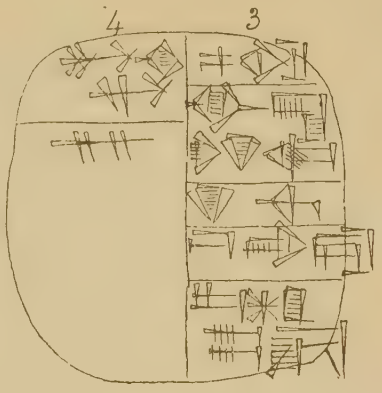
6e année d'*Uru-ka-gi-na* pourrait faire penser à une antiquité moins grande; on n'en déduira néanmoins aucune conclusion formelle, si l'on tient compte qu'entre la fin du règne d'*En-te-me-na* et la 6e année d'*Uru-ka-gi-na* il y a moins de trente ans d'intervalle.

En résumé, la tablette d'*En-e-tar-zi šangu* ne nous fournit que des indices bien vagues: examinons maintenant ceux qui peuvent résulter de la tablette DP. 39 d'*En-e-tar-zi*, patési.

DP 39. Face.



DP 39. Revers.



Voici la traduction que je propose:

I, 1	(6×60—7) *gur sag-gál še*	353 gour sag-gal d'orge
2	(3×60+13) *aš par-par*	193 — — de blé *par-par*
3	53 *gú* + *nunuz*	53 — — de *gú nunuz*
II, 1	10 *gig*	10 — — de gig
2	*šu-nigin* (610—1) *gur sag-gál še*	Total 609 gour sag-gal de grain
3	*gan ki-ti(l)*	(du) champ de ki-ti(l)
4	*suk en-e-tar-zi*	(de) la dotation d'En-e-tar-zi
III, 1	*pa-te-si*	patési
2	*zir-la-bur ki ka*	de Lagaš
3	*ki-ti(l)*	ki-ti(l)
4	*giš-bi-ra*	a établi (le compte)
5	*ur dingir šú-nir-da*	*Ur-dšú-nir-da*
IV, 1	*mu-na-pal*	lui a versé
2	▷𒌋𒌋𒌋𒌋	année quatrième

I, 1. Dans les documents de l'époque archaïque figurent fréquemment le *še* et l'*aš*; on admet généralement que le *še* est le blé et l'*aš* l'orge, c'est une erreur: F. HROZNÝ[1] et THUREAU-DANGIN[2] l'ont reconnu, et de nombreuses tablettes d'*Uru-ka-gina* et de ses prédécesseurs prouvent que le *še* est l'orge et l'*aš* le blé. C'est ainsi que dans les états mensuels des fournitures d'orge et de blé destinées à la nourriture de la maison d'*En-li-tar-zi*[3] et de *Lugal-an-da*[4] le *še* est exclusivement employé à la nourriture des animaux, l'*aš* n'intervient qu'en plus petite quantité et particulièrement lorsqu'il s'agit des offrandes cultuelles faites aux dieux ou aux statues. La même distinction tendant à faire regarder l'*aš* comme plus estimé que le *še* ressort de la comparaison des listes de gratifications faites à l'occasion de la fête de *Bau* et des états mensuels de paiement des ouvriers et employés. Le salaire mensuel est compté en *še* (orge)[5], tandis que les gratifications sont faites en *aš* (blé)[6]. A l'époque archaïque l'orge était la principale culture de la Mésopotamie, c'est ce qui explique comment le mot *še*, qui désignait d'abord le grain en général, a été appliqué à l'orge; on le trouve d'ailleurs dans un même texte, appliqué à l'orge et au grain en général comme on le voit col. II, 2.

I, 2. 3. II, 1. A côté de l'*aš par-par*, abrégé souvent en *aš*, figurent d'autres céréales *gú* + *nunuz*, *gig*, d'une identification mal assurée; dans d'autres textes leurs noms sont précédés de *aš*.

II, 3: Ki-ti(l) est un nom propre, on le trouve mentionné comme un *tup-sar* «scribe» dans un texte de l'époque d'*En-li-tar-zi* RTC. 17[7] et sur le cône généalogique DP. 31, de l'époque où *En-li-tar-zi* n'est encore que *šangu* de *Nin-gir-su*, le nom y affecte la forme plus complète de *ki-ti(l)-la-ni*, je ne

---

1 F. HROZNÝ — *Das Getreide im alten Babylonien* — Anzeiger der philosophischen-historischen Classe. 17. Fév. 1909.

2 THUREAU-DANGIN — *l'U, le QA et la mine:* J.A. Fév. 1909.

3 Nik. 67.

4 Nik. 62; RTC. 51 et pour l'époque d'Urukagina Nik. 16. 20. 22. TSA. 35. 36. 37;

5 RTC. 53; Nik. 1. 2. 9....; TSA. 10. 11. 12: DP. 110. 111. 112. 113.....

6 Nik. 13. 7 La date manque.

mets pas en doute que ce ne soit le même personnage que *ki-ti(l)-la-na-lù-me-pi* qui figure comme scribe dans RTC 16, datée également de la prêtrise d'*En-li-tar-zi*. Cette précieuse tablette, nous apprend en outre que cette prêtrise coïncide avec la 29e année du patésiat d'*En-te-me-na*.

II. 4. *Suk En-e-tar-zi*. *Suk* est fréquemment employé dans nos textes, c'est l'assyrien *kurmatu*, « nourriture, entretien ». Dans une tablette non encore publiée de ma collection DPa, on a l'expression plus précise *še-suk En-li-tar-zi patési*. Je suis tenté de penser que ce *suk* du patési comprend les biens qui lui sont attribués pour subvenir à l'entretien de son personnel et je traduis par « dotation », il est bien entendu que le champ de *ki-ti(l)* n'est qu'une faible partie du *suk* du patési.

III, 4. *Giš-bi-ra*. — il a établi (le compte).

Dans des tablettes datées d'*En-li-tar-zi*, on trouve: *Saḫ | nu-banda | giš bi ra |*; *Ki-ti(l)*, le scribe d'*En-e-tar-zi*, joue le même rôle que *šaḫ nu-banda* ou intendant d'*En-li-tar-zi*: pour l'un comme pour l'autre, je crois que le sens de *giš bi ra* est « il a établi, arrêté le compte »; j'exposerai plus loin les raisons qui me paraissent justifier cette interprétation.

III, 5. *Ur-dšú-nir-da* est un personnage bien connu et nous pouvons suivre sa carrière depuis le patésiat d'*En-e-tar-zi* jusqu'à la fin du règne d'*Uru-ka-gi-na*; sur notre tablette DP. 39, datée[1] d'*En-e-tar-zi* (4), il ne porte pas de titre, mais joue le même rôle que dans DP. b[2], attribuable à *En-li-tar-zi* (1), où il est qualifié de *pa*[3]; il figure avec le même titre et toujours en relation avec le *nu-banda Saḫ* (1), Nik 96, 99; plus tard sous *En-li-tar-zi* (3), DP. c, il fait exécuter des travaux de terrassement, de concert avec un autre *pa*, du nom de KA-KA[4]; sous *En-li-tar-zi* (4), avec le même KA-KA, il reçoit de *Saḫ*, différentes espèces de grain, DPa; à l'époque de *Lugal-an-da* et

1 Nous indiquerons désormais par un chiffre placé entre parenthèses la date de la tablette.

2 Reproduite ci-après.

3 Le mot *pa* à l'époque archaïque a une acception assez vague, nous le conserverons sous sa forme sumérienne.

4 La polyphonie du signe KA rend impossible de préciser la lecture du nom KA-KA, la même impossibilité existe pour U-U.

d'*Uru-ka-gi-na*, il est constamment associé à 5 autres *pa*, KA-KA, U-U, *Sis-lù-dug*, *É-me-ne-sud*, *Enim-ma-ni-zi(d)* et commande à une partie du personnel du palais, dont il assure le salaire et la nourriture; sur d'autres documents de même époque, à la tête d'une équipe de 12 ou 13 hommes, il fait exécuter des travaux de terrassement; enfin, il n'est pas inutile de noter que les *pa* reçoivent du patési, des terres de labour, soit à titre de dotation, soit comme fermiers ou gérants.

IV, 1. — *Mu-na-pal*, — il lui a versé.

Le mot *pal* est fréquent dans nos textes:

1° Comme substantif, dans les locutions *Še-pal aš-pal*

2° Comme verbe, sous diverses formes: *dub-bi e pal*, *dub-bi e da pal*, *e na pal*, *e ne pal*, *mu na pal*.

Comme substantif, *še-pal* (le *pal* de l'orge) et *Aš-pal* (le *pal* du blé) se récontrent principalement dans les états mensuels des fournitures de denrées à la maison du patési; pour préciser l'interprétation des expressions *še-pal*, *aš-pal*, prenons pour exemple Nik. 59, col. IV: dans la composition de la boisson dite *Kas-Kal* entrent 3 ingrédients, l'*aš par-par*, le *še kás-gar*[1], le *še dim*. *Tli-pi-ni*, préposé aux boissons, reçoit de chaque ingrédient, une qualité déterminée, à laquelle s'ajoute d'ordinaire une quantité supplémentaire désignée par le mot *pal*; en appelant n, n′, n″ les quantités principales; p, p′, p″, les *pal* correspondant, on a pour les trois ingrédients:

Aš par-par	: n = 6 gur $\frac{1}{4}$	p = 1 gur $\frac{1}{4}$	$\frac{p}{n} = \frac{1}{5}$
Še kás + gar:	n′ = 3 gur $\frac{3}{24}$	p′ = 1 gur $\frac{1}{24}$	$\frac{p'}{n'} = \frac{1}{3}$
Še dim	: n″ = 3 gur $\frac{3}{24}$	p″ = 0	

Les quantités n, n′, n″ sont les quantités *nettes* qui entrent en proportions simples dans la boisson *Kas-Kal*; on a en effet: $\frac{n}{n'} = 2$, $\frac{n}{n''} = 2$; les quantités n + p, n′ + p′, n″ sont les quantités *brutes* sorties du magasin; le *pal* est un supplément destiné semble-t-il, à tenir compte de ce que les matières sortant du magasin, subissent divers déchets de criblage et de manutention, avant d'arriver à l'état définitif dans lequel elles sont dosées, suivant des proportions déterminées: peut-être aussi, dans ce supplément,

1 Le *še kás + gar* n'est pas, je crois, une espèce de grain spécial, il désigne l'orge employée pour boisson.

y a-t-il une part correspondant aux frais de fabrication supportés par le préposé aux boissons. Il est à remarquer, ce qui confirme notre interprétation, que lorsqu'il s'agit d'orge destinée à la nourriture des animaux, qui est employée telle qu'elle sort du magasin, les mêmes textes ne mentionnent aucun *pal*. Ajoutons que le *pal* du blé, comme celui de l'orge varie suivant le mode d'emploi de ces céréales, et même pour un même mode d'emploi, on trouve pour le *pal* du blé entrant dans la composition du *Kas-kal* sous *En-li-tar-zi*, Nik. 61, une valeur de $\frac{n}{6}$ au lieu de $\frac{n}{5}$ que nous avons constatée sous *Uru-ka-gi-na*.

Il est même des documents où l'écart est si considérable que l'on est obligé de chercher une autre interprétation; que penser par exemple de Nik. 61, où nous voyons porter à la suite d'une quantité de 5 gur saggal blé, un *pal* de $2^{1}/_{2}$ gur, c'est à dire égal à la moitié? NIKOLSKI traduit ici, très justemment, je crois, par «supplement». Il s'agit d'offrandes à *Ningirsu* faites entre les mains de trois personnages, attachés peut-être au service du dieu; le supplément mentionné à la suite de chaque offrande, serait la part qui leur est attribuée[1].

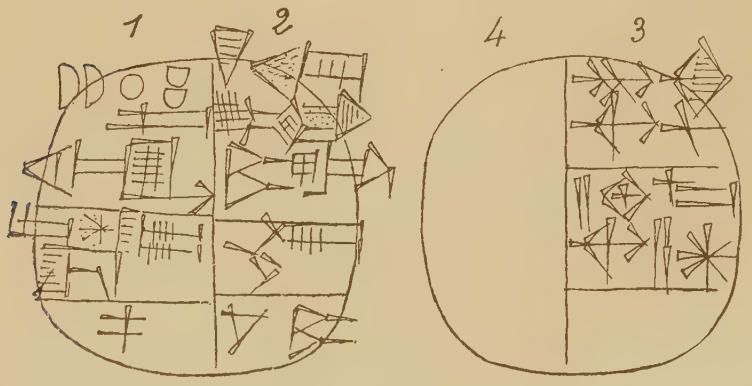
Employé comme verbe, *pal* semble susceptible de plusieurs significations, en rapport avec les multiples valeurs assyriennes qui lui correspondent; DE GENOUILLAC y voit un mot technique se rapportant au blé et désignant le *criblage*, le verbe *ra* souvent associé à *pal* exprimerait le *battage*, auquel répond assez bien l'équivalent assyrien *maḫâçu*. Pour justifier cette interprétation il s'appuie particulièrement sur RTC. 66; *zig-zig-ga* | *še nig-en-na* | *gá-nun-na pal-a*, qui se lit au revers, serait, d'après lui, une allusion au criblage et la formule finale, *En-ik-gal* | *nu ban-da* | *dub-bi e pal* | se traduirait par «*En-ik-gal nu ban-da*, le tas il a fait cribler». Cette interprétation me paraît fort douteuse, car cette formule finale n'est pas spéciale aux documents relatifs au blé; une tablette inédite DPd, qui est un réglement de compte des redevances en fruits dûes par les jardiniers du palais, se termine par *En-ik-gal* | *dub-bi e pal* | *gú ne-ne a* | *e ne gar*, qui me paraît signifier «*En-ik-gal* a rédigé (ou a vérifié) cette tablette,

[1] Dans Nik. 76, *aš-pal* semble nettement désigner la part de blé qui revient au fermier ou au gérant d'une terre.

les totaux à eux (aux jardiniers) il a fait». La mention *šar-ra-bi gá-a e pal*, «cette écriture il a vérifié» portée en marge d'un compte de peaux, Nik. 230, tout aussi bien que *dub e da pal* de Nik. 232, 279 sont des formules générales impliquant l'idée d'examen minutieux, de vérification.

Lorsque *pal* n'est pas en connexion avec *dub*, le sens est moins bien déterminé: NIKOLSKI le rapporte à l'assyrien *tabâku* (Brun. 285) et à *zarâku* (Fossey 97) avec la signification «verser», qui paraît généralement applicable. Toutefois il semble qu'il y ait une distinction à faire, suivant le pronom sujet qui est employé. La comparaison de notre DP. 39 avec une tablette DP. b, reproduite ci-dessous permettra de préciser:

DP b. Face. DP b. Revers.



I, 1	2×60+10+$\frac{2}{4}$ *gur sag-gál še*	130$\frac{2}{4}$ gur saggal d'orge
2, 3	*ur-dingir-šú-nir-da* | *pa* |	Ur ^{d}šú-nir-da, pa
II, 1	*Ki sú*[1] *gan šá(g)-ga-tur-ra ta*	du grenier du champ *Šá(g)-ga-tur*
2, 3	*šaḫ* | *nu-banda*	(à) Šaḫ nu-banda
III, 1	*mu-na pal* 𒁀	il lui a versé, année 1
2	𒁹 *Kam-ma pal am*	2^{me} versement.

[1] THUREAU-DANGIN REC. 232, BRÜNNOW 9614 *SU* = *maškanu*. Le mot *maškanu* est associé à *mašpaku*, Code d'Hammourabi III. 3. 4, SCHEIL traduit *mašpaku* par «grenier» et *maškanu* par «dépôt» l'idéogramme qui lui correspond dans ce passage est KI-UD lu *k slaḫ*, pour l'idéogramme REC. 232. en pourrait penser à «silo».

Un texte analogue, mais un peu plus complet, Nik. 98, confirme cette interprétation; on y lit: «*60 + 14, gur saggal še* | *pal-am* | $4 \times 60 + 11 - 2\frac{2}{4}$ | *kam-ma pal-am* | *ka-ka* | *pa* | *gan šá(g)-ga-tur-ka* | *šaḫ* | *nu-banda* | *mu na pal* | c'est à dire: «74 gur saggal d'orge, 1er versement, $248\frac{2}{4}$ (gur), 2me versement KA-KA pa, du champ šá(g)-ga-tur, (à) šaḫ nu-banda, il lui a versé, année» 1.

D'autres tablettes portent au-lieu de *mu na pal*, les expressions *e na pal, e ne pal* qui s'appliqueraient conformement à la théorie de THUREAU-DANGIN[1] à un versement fait en sens inverse, c'est à dire fait par le nu-banda représentant de l'autorité centrale, aux *pa* chargés d'assurer le salaire et l'alimentation du personnel du patési, ainsi Nik. 97, qui contient l'énumeration de diverses quantités de céréales, suivies chacune d'un nom propre, se termine par *še aš nig-en-na* | *suk pa-te-si ka* | *En-ik-gal* | *nu ban-da* | *giš bi ra* | *pa gim ne e ne* | *e ne pal* | «Orge et blé provenant du *suk* du patési, *En-ik-gal nu banda* a arrêté (le compte) aux pa (chef) des servantes, il leur a versé, année 3». La succession des formules *gis-bi-ra, e ne pal* rappelle notre DP. 39, il est bien certain que si *pal* ne se rapporte pas au *criblage*, *giš bi ra* ne vise pas non plus le *battage*. De la signification primitive de *ra* = *maḫâçu* «frapper, battre», on arrive assez facilement à un sens tel que «établir, arrêter» et peut-être «sceller», si l'on compare BRÜNNOW 6371 *qanâqu*; d'ailleurs RTC. 57 termine un compte par la formule plus explicite .... *šid giš-bi-ra*, dans laquelle le sens *menûtu* «compte» de la racine verbale *šid* est certain. Plusieurs autres tablettes, entre autres DPa, de la 4me année d'*En-li-tar-zi* qui renferme le nom de *šaḫ nu banda* suivi de *giš-bi-ra* et celui d'*Ur-dšú-nir-da pa* suivi de *e-na-pal*, confirment l'idée qu'il s'agit de versements faits par le *nu-banda* au *pa*, tandis que dans DP. 39, *mu na pal* exprime l'opération inverse.

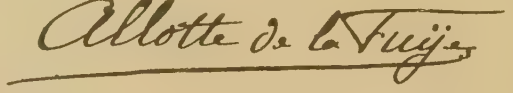
D'ailleurs si notre interprétation n'est pas admise, cela ne modifie en rien les conclusions relatives au classement chronologique d'*En-e-tar-zi*, qui peuvent être déduites de la tablette

[1] THUREAU-DANGIN — *Les préfixes du verbe sumérien*. Z. A. XX.

DP. 39 où il est patési et de la tablette du Louvre où il n'est encore que *šangu* de *Ningirsu*; je les résumerai brièvement.

Le scribe Ki-ti(l), contemporain d'*En-e-tar-zi* et d'*En-te-me-na*, ne se retrouve plus sous *Lugal-an-da* et *Uru-ka-gi-na*: d'où la présomption qu'*En-e-tar-zi* a été patési antérieurement à *Lugal-an-da*. Les noms d'*En-an-na-tùm-sib-zi(d)* et de *Lù-en-na*, constatés sous *En-e-tar-zi šangu* sont inconnus dans les documents postérieurs: c'est également une présomption en faveur de l'ancienneté d'*En-e-tar-zi*, on ne saurait arguer contre elles, de l'existence constatée à la fin du règne d'*Uru-ka-gina* de *Nig-galu-nu-tùm* et d'*Ur-^{d}šú-nir-da*, car pour ce dernier, en particulier, nous le trouvons exerçant la fonction de *pa* sous *En-li-tar-zi*; qu'il l'exerce encore une trentaine d'années plus tard sous *Uru-ka-gi-na*, cela n'est nullement anormal et rien ne s'oppose à ce qu'il ait été employé par *En-e-tar-zi*, même si celui-ci est antérieur à *En-li-tar-zi*, ce qui nous paraît être l'hypotèse la plus plausible; car le fait que le scribe *Ki-ti(l)* remplit auprès d'*En-e-tar-zi* dans DP. 39, les fonctions dévolues au *nu-banda* šaḫ dans plusieurs tablettes datées explicitement d'*En-li-tar-zi* et que, dans ces mêmes tablettes, *Ur-^{d}šú-nir-da* prend le titre de *pa* qui ne lui est pas donné dans DP. 39, tend à faire présumer l'antériorité d'*En-e-tar-zi*; quant à DP. b, on peut d'après la mention du *nu-banda šaḫ* et du titre de *pa* donnée à *Ur-^{d}šú-nir-da* supposer qu'elle est postérieure à DP. 39, sans pouvoir discerner si elle appartient à *En-e-tar-zi* ou à *En-li-tar-zi*, car l'un et l'autre ont vraisemblablement employé *šaḫ* pour *nu-banda*. L'hypothèse qui place *En-e-tar-zi* immédiatement après *En-an-na-tùm II* est celle qui explique le mieux, comment il se fait, que les tablettes qui portent son nom, soient si peu nombreuses: il est certain que des documents de comptabilité de cette nature ne pouvaient être conservés dans les archives au-delà d'un certain temps; on comprend par suite que dans la trouvaille de 1902, les règnes les plus anciens soient les moins bien représentés: *En-te-me-na*, malgré son long règne n'a laissé qu'une seule tablette, *En-an-na-tùm II* pas une, *En-e-tar-zi* une seule, *En-li-tar-zi* un assez petit nombre, beaucoup moins considérable que celui de *Lugal-an-da* et d'*Uru-ka-gi-na*.

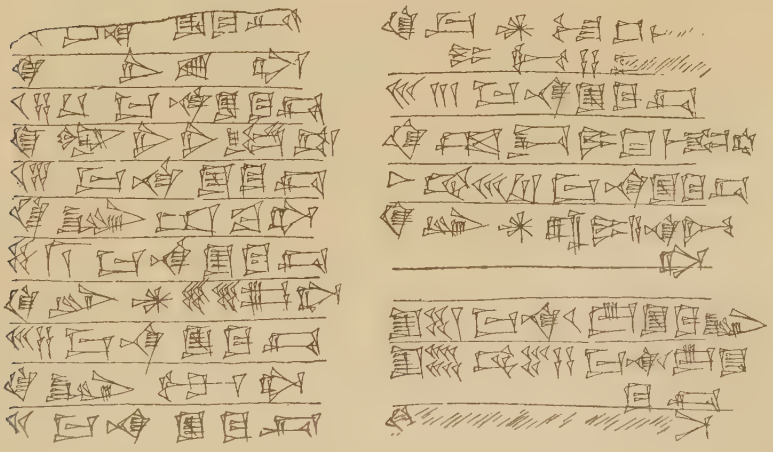
Il y a là une loi de continuité bien nette, qui fournit un argument de plus, en faveur de l'ancienneté d'*En-e-tar-zi*: il subsiste néanmoins une certaine incertitude au sujet du classement chronologique des trois premiers successeurs d'*En-te-me-na*, espérons que la publication de nouveaux documents viendra la dissiper.



Tablettes d'Ur.

Les six tablettes dont les inscriptions sont ici reproduites appartiennent à Monsieur G. SCHLUMBERGER, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, et m'ont été gracieusement communiquées par lui. Bien que deux seulement soient datées (nos 2 & 3) et qu'une seule de ces dates (celle du n° 3) puisse être rapportée au règne d'un prince connu (*Gimil-Sin*), il est certain que tous ces petits documents remontent à l'époque de l'hégémonie des rois d'Ur.

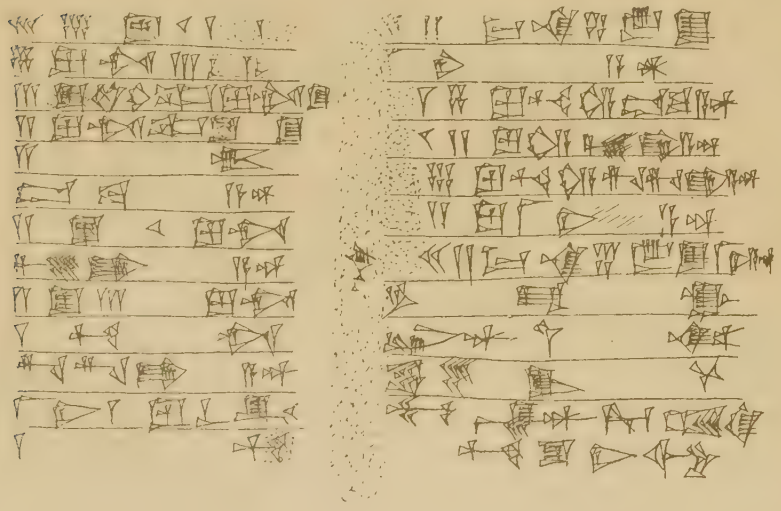
I.



I. La tablette, qui était cuite, a été brisée dans la partie qui portait le commencement et la fin du texte; elle mesure actuellement 5 cm, 50 sur 7 cm, 75, mais la comparaison du

texte avec les totaux prouvent qu'il manque plusieurs lignes du document primitif. — L'objet du contrat consiste en poids de « laine (pour faire des) vêtements » ou peut-être de « vêtements (en) laine » : un premier total comprenait 41 mines et 10 sicles de laine de qualité (?) royale, un autre 8 talents, 54 mines et 10 sicles de laine de deuxième (*uš*) qualité. Ces différentes quantités de laine, qui varient de 14 mines 1/3 à 1 talent, 30 mines 2/3, viennent de chez (*KI . . . TA*) *Ni-su, Gìr-ì-lù-šág, Lugal-ab-ba, Lù-^{d}Ezinu, Lugal-dam, Ur-^{d}Nin-giš-zi-da, Ad-da dumu É-me-lám, Lù-Dingir-ra dumu A-na-gu.* La fonction d'aucun n'est indiquée,

II.



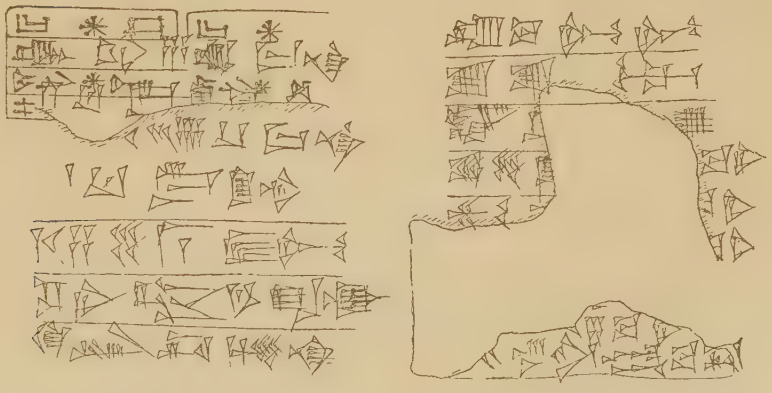
ce qui fait supposer qu'ils avaient tous la même et qu'elle était nommée dans les lignes du texte disparues.

II. La tablette qui était cuite mesure 4 cm, 65 sur 6 cm, 80 : la face est en mauvais état de conservation. C'est un document de comptabilité de bétail. Le compte comprend 1° les bêtes présentes (*gub-ba*) au nombre de 64 (mention faite du remplacement d'un bélier par trois petits agneaux, *síl-ša(g)-du(g)*, et d'une brebis par deux béliers); 2° les bêtes « sorties », au nombre de 12; 3° les bêtes « prises » à titre de redevance, au nombre

de 6; enfin 4° les bêtes « en moins », au nombre de deux. Le pâtre se nommait *Lù-^{d}Babbar*. L'affaire est datée du mois de « la moisson » (*še-kin-kud*) de l'année « où le grand-prêtre de Ninni d'Uruk fut désigné par les présages » (*I. S. A.*, date non classée *k*).

III. C'est un spécimen de « *case tablet* » qui porte encore une partie de son enveloppe attachée à la tablette intérieure. La scène gravée sur le cylindre reproduit la présentation du fidèle par « son dieu » au dieu Sin (?) : devant la tête du dieu assis, on remarque en effet le croissant lunaire (*Déc. Chald.*, p. 304). L'inscription du cylindre porte : *Ur-^{d}Lama*, scribe, fils de *Lù-^{d}Ni*[*n*]-

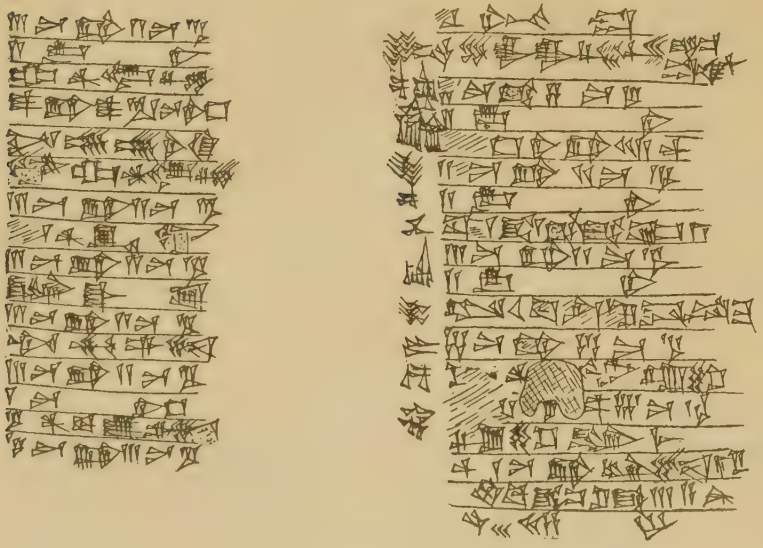
III.



ša[*ḫ*], *pa*-?. Le nom de l'année, *mu má-gúr-maḫ ba-dím*, huitième de *Gimil-Sin*, fournit la date de l'activité du scribe. Le contrat était ainsi resumé sur l'enveloppe : 3 talents, 6, 5/6 de mine, 2, 2/3 de sicle de « laine à vêtements », qualité royale; la tablette intérieure poursuit : x talents, 38, 1/3 de mine, 1, 2/3 de sicle de laine de mauvaise qualité (*muqqu*); 600 + 240 + 49 bottes de lin (?). La quittance est au nom de *Lù-nita-gi-na*, le contrat est fait pour *Ba-gu-gu*, le fonctionnaire se nomme *U*[*r-^{d}Ba*]-*ú*. Mois de *Se-i*[*l-la*]. Haut. 5 cm, 30; larg. 3 cm, 80 et 4 cm, 60.

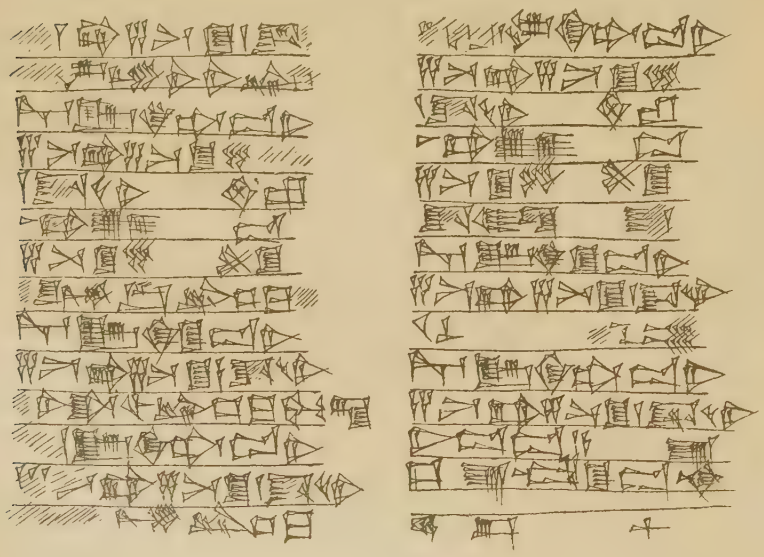
IV. Tablette non cuite de 3 cm, 25 sur 6 cm, 50. Compte de provisions en vin (*kaš*), pain (*gar*) et huile (*iá, iá-giš*) pour moissonneurs, *erim-še-kin-kin*, et scribes du roi; dépense faite au

IV.



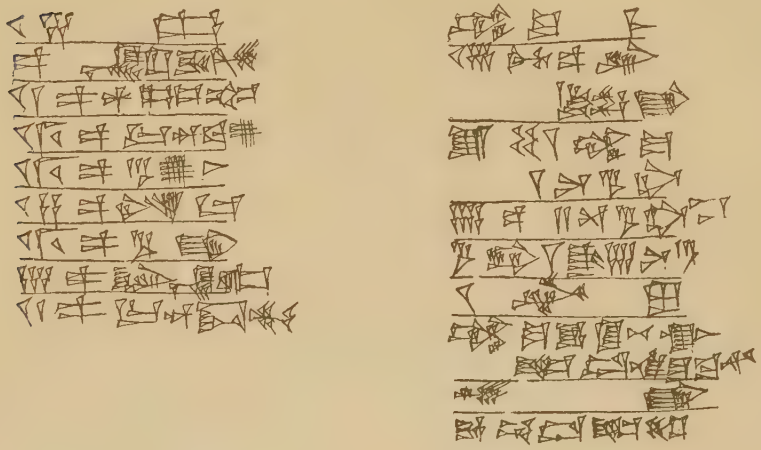
nom du roi, *zi-lugal zi*(*g*)*-ga ag-a*. Mois intercalaire « de la moisson », jour 30 + 24 (noter cette écriture).

V.



V. Tablette non cuite de 4 cm sur 5 cm, 25. Provisions en boisson, farine et huile pour lanciers et *sukkal* : séjours et voyages, de Suse et à Suse, d'Adamdun : même proportion de provision pour le retour de ces deux localités. Mois de *Gan-maš*.

VI.



VI. Tablette cuite de 3 cm sur 4. Compte de 8 équipes de 7 à 15 hommes avec le nom de leur chef; en sus, une équipe de 16 femmes avec le nom de leur chef. Total : 60 + 40 + 1 *ḫe-dúr* à 1 *qa*, 8 chefs à 2 *qa*, ce qui fait 60 + 50 + 7 *qa* (le chef de l'équipe de femmes n'est pas compté). Gratification supplémentaire, un mouton mort. Mois des labours, *itu ḫár-rá ne-sar*.

Ces petits textes ne sont pas en soi d'un grand intérêt mais ce sont des témoins de l'activité sociale au pays de Sumer et la publication de tous ces documents permettra un join d'ébaucher une histoire économique de la Babylonie.

H. de Genouillac

Trois lettres néo-babyloniennes.

I.

Cuneiform Texts, XXII, n° 74.

Un fonctionnaire, *Guzanu,* se plaint vivement à son collègue *Shirku.* Ce dernier lui avait affirmé que *Lubluṭu* et autres employés étaient inscrits pour servir sous ses ordres. Or, le commandant du fort est venu et les a emmenés. *Guzanu* demande justice.

1	*Duppi* ^{m}*Gu-za-nu a-na* ^{m}*Shi-ir-ku*	Tablette de *Guzanu* à *Shirku,*
2	*aḫi-ia* ^{ilu}*EN u* ^{ilu}*AG shú-lum u balâṭu sha aḫi-ia*	mon frère: que *Bêl* et *Nabû* la santé et la vie de mon frère
3	*liq-bu-ú ina TIN-TER*^{ki} *û-mu*^{mu}*-us-su*	décrètent. — Dans Babylone, tous les jours,
4	*pi-ir-ṣa-tum it-ti-ia ta-dib-bu-ub*	tu dis des mensonges avec moi.
5	*ta-gab-ba-a um-ma* ^{m}*Lub-lu-ṭu*	Tu (me) dis: «*Lubluṭu,*
6	*mâr* ^{amelu}*si-si-i ù* ^{amelu}*UR-LI-SHU*^{mesh}*-ka*	le palefrenier, et les *UR-LI-SHU*
7	*it-ti-ka sha-aṭ-ru u* ^{amelu}*rab dûri*	sont inscrits chez toi.» — Or, le commandant du fort,
8	*ki-i il-li-ku ina ku-ta-al-li-ia*	lorsqu'il est venu dans mon enclos,
9	^{m}*Lub-lu-ṭu u mârê*^{mesh} ^{amelu}*si-si-i*	*Lubluṭu* et tous les palefreniers
10	*gab-bi uq-ti-il um-ma at-tu-ú-a*	a regardé en disant: «(Ils sont) à moi».

11 *ish-shu-nu ù* ^{amelu}*UR-LI-SHU*^{mesh} *sha it-ti-ia*
Il les a pris (?), et les *UR-LI-SHU* qui étaient avec moi

12 *i-ta-bak at-ta pi-ia it-ti-shu*
il a emmené. Toi avec lui

13 *sha-ak-na-a-ta u sha-gas-su*
tu m'avais abouché, et (voici que) son coup

14 *a-na muḫ-ḫi-ia ina qâtâ*^{II}*-shu kab-ta-shu*
contre moi par ses mains est lourd.

15 *en-na* ^{m}*Lub-lu-ṭu mâr* ^{amelu}*si-si-i*
Maintenant, *Lubluṭu*, le palefrenier,

16 *ina qaqqad* (= *SAG-DU*) ^{iṣu}*elippu*^{mesh} *sha karâna* (?)..
est sur la proue (?) des bateaux qui [portent (?)] le vin (?)

17 *a-na* ^{âlu}*Da-ni-pi-nu-ma*
à la ville de *Danipinu*.

18 *ù* ^{amelu}*mârê*^{mesh} ^{amelu}*si-si-i*
Or, les palefreniers,

19 ^{amelu}*UR-LI-SHU*^{mesh} *u* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh} *mâr bânî*^{mesh}
les *UR-LI-SHU* et les employés, hommes libres,

20 *ina qâtâ*^{II}*-shu la tu-mash-shar pi-ir-ki*
n'abandonne pas à ses mains (de *Lubluṭu*); de querelle

21 *a-na* ^{amelu}*rab-dûri it-ti* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh}*-ia*
à mes gens, pour le commandant du fort

22 *la i-dib-bu-ub at-ta a-na*
qu'il ne fasse pas. Toi, à

23 ^{m}*At-kal-a-na-mâr* (= *TUR-USH*)*-É-SAG-GIL a-na muḫ-ḫi*
Atkal-ana-mâr-É-SAG-GIL, à ce sujet

24 *ki-i* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh} *ku-um* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh} *in-na-ash-shu*
ordonne: «Des gens à la place des gens donne-lui.»

25 *ba-ga-ni-'* ^{m}*Da-ri-ia-a-mush sharri*
Un message (?) du roi Darius

26 *ina muḫ-ḫi-ka* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh} *sha ga-ar-du*
t'a été (adressé): les hommes qui ont été effacés (des rôles),

27 *sha ṭe* (= *NE*)*-e-me ash-ku-nu-ka pu-uṭ-ṭi-ir-shu-nu-tu*
sur lesquels je t'ai donné des ordres, libère-les.

28 *a-mur* ^{amelu}*maṣṣar* (= *EN-NUN*)*-abullê* (= *KÁ-GAL*)^{mesh} ^{amelu}*mârê*^{mesh} *si-si-i*
Voici (en un mot): tous les gardes des portes (et) les palefreniers

29 *gab-bi ina pa-ni-ka ù* ^{amelu}*ṣâbê*^{mesh}
sont à ta disposition, et aussi les gens

30 *sha Bît-Da-ku-ru sha ina TIN-TER^{ki} ash-bu-'* du *Bît-Dakuru* qui demeurent à Babylone

31 *ina pa-ni-ka it-ti ^{amelu}ṣâbê^{mesh}* sont à ta disposition. Contre les gens

32 *sha bît ^{isu}narkabti-ia la ta-dib-bu-ub.* de ma remise n'intrigue (donc) pas.

L. 6. *UR-LI-SHU^{mesh}*, sans doute des palefreniers ou des garçons d'écurie, car *Guzanu* lui-même est un chef d'écurie ou de remise, v. l. 32 *bît narkabti-ia*, «ma maison de char», c'est-à-dire «ma remise». De plus, aux lignes 9—12, après avoir dit que le commandant du fort a regardé *Lubluṭu* et les palefreniers, il continue: «et les *UR-LI-SHU* il a emmené», et l. 18—19 il les énumère encore après les palefreniers.

L. 8. *Kutallu.* L'idéogramme de *kutallu* est *TIK-ḪAZ*, qui est aussi l'équivalent de *shigaru*, «verrou», «cage», au moins sous la forme *TIK-ḪA-ZA*; v. DELITZSCH, *A. H. W.*, p. 130*a* et 641*a*. Son premier élément *TIK* entre encore dans la composition de plusieurs autres idéogrammes qui expriment l'idée de «fermer», v. BRÜNNOW, n^{os} 3234, 3235, 3246, 3288—3292. Le sens fondamental de *kutallu* serait donc «clôture», «enclos», «cour fermée»; cf. *C. T.*, XXII, n° 152. l. 14—15: *ina ku-tal-li-ka is-si-ir*. Le *kutallu* de *Guzanu* est par conséquent l'enclos, le domaine où il exerce ses fonctions, sur lequel il règne, c'est-à-dire «la remise» dont il nous parle à la l. 32.

L. 10. *Uq-ti-il*, II^2 de *qâlu*, קול. On pourrait aussi le rattacher à *qâlu*, «parler»: «A *Lubluṭu* et à tous les palefreniers il a parlé en ces termes».

L. 11. *Ish-shu-nu*, pour *ish-shi-shu-nu*; ou bien faut-il voir dans *ish* un substantif, état construit de *ishu*, ou un idéogramme de prononciation et de valeur inconnues, «de moi est leur *ish*», peut-être «leur inscription», «leur service», «leur demeure»?

L. 12. *Pi-ia*. On attendrait *pi-ka* «tu t'es abouché avec lui», litt. «tu as placé ma bouche avec lui».

L. 13. *Sha-gas-su* pour *sha-qash+shu*, état construit de l'infinitif *shaqâshu* avec le suffixe de la 3^e pers. masc. sing.

L. 15. 27. *Guzanu* paraît se résigner sans trop de peine au départ de *Lubluṭu*, mais il craint que ce même *Lubluṭu* ne

retienne les autres palefreniers et employés et ne trame quelque chose contre eux pour le commandant du fort, ou peut-être «auprès» de ce commandant. Il prie donc *Shirku* d'intervenir auprès d'*Atkal-ana-mâr-É-SAG-GIL* pour que ce fonctionnaire donne d'autres hommes à *Lubluṭu* ou au commandant, et par conséquent pour que ses hommes à lui *Guzanu* puissent lui revenir. Il rappelle aussi qu'en vertu d'un message du roi Darius ces hommes ou d'autres ont été effacés des rôles et doivent être libérés. — Il est possible que l'ordre que *Shirku* doit donner à *Atkal-ana-mâr-É-SAG-GIL* ne se termine qu'après *puṭṭir-shunutu*, avant *amur*.

L. 25. *Ba-ga-ni-'* = «message»? Cette locution se trouve encore une fois dans *C. T.*, XXII, n° 244, l. 16, *ba-ga-[ni-']* ^{m}*Da-a-ri-mush sharri*; et peut-être le mot *bagani'* seul dans n° 214, l. 18, *sha ba-qa-nu-'-u ga-zu-*[. . .]. Ce mot est évidemment le בוגני du II Targum d'Esther, 4 : 1, que DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, 1901, p. 45, traduit avec point d'interrogation par: «*durch Kuriere gesandte Briefe*», sens qui convient très bien à notre passage. Faut-il y voir un mot persan ou le rapprocher de la racine sémitique בגן, «crier», usitée en néo-hébreu et en syriaque?

L. 26. *Ga-ar-du*, permansif, 3^{e} person. masc. plur. de *garâdu*, «effacer»; cf. FRANÇOIS MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, I^{re} série, 1903, p. 317.

L. 30. Les gens de *Bît-Da-ku-ru* sont encore cités en termes assez méprisants dans *C. T.*, XXII, n° 222, l. 29. Ils formaient donc à Babylone, jusque sous l'empire perse, une caste d'ouvriers ou de travailleurs de bas étage.

L. 31. 32. *Shirku* a à sa disposition toutes sortes de gens; qu'il ne cherche donc pas à attirer à lui ceux de *Guzanu*.

La traduction de THOMPSON est très différente de celle que je viens de proposer, surtout l. 4—14 et 20—27.

II.

C. T., XXII, n° 105.

Lubluṭu rappelle à *Rimut* toutes les sommes que celui-ci a reçues et qu'il détient. Lui, *Lubluṭu*, a besoin d'argent pour

désintéresser son associé *Nabû-zêr-lishir*. Il menace donc *Rimut* de le traîner devant les juges, s'il ne lui livre pas son dû au plus vite.

1	*Duppi ^{m}Lub-lu-ṭu a-na*	Tablette de *Lubluṭu* à
2	*^{m}Ri-mut aḫi-ia*	*Rimut*, mon frère:
3	*^{ilu}AG u ^{ilu}Marduk a-na*	que *Nabû* et *Marduk*
4	*aḫi-ia lik-ru-bu*	bénissent mon frère.
5	*25 gur SHE-BAR a-na*	25 *gur* de grain à
6	*^{m}Mu-ra-nu a-na eli-ka*	*Muranu* pour toi
7	*e-te-ṭir 2 shiqli 4-ut kaspi*	ont été versés; 2 sicles $^{1}/_{4}$ d'argent,
8	*man-da-at-tum sha gu-*[....]	contribution de ....
9	*ina pâni-ka bêlu ^{ṣubâtu}na-aṣ-ba-ti*	sont à ta disposition, ô maître; un vêtement
10	*at-ta-nak-ka u pu-ut-ka*	je t'ai donné (moi-même), et ton corps
11	*ku-ut-mu 8 shiqlu ina qâtâ^{II}*	couvre (avec); 8 sicles par les mains
12	*^{m}Ag-gi-ia na-sha-a-ka*	d'*Aggiia* t'ont été portés.
13	*kaspa ^{m}Ag-gi-ia*	(Cet) argent, *Aggiia*
14	*e-ṭir ia-a-nu-ú*	a (réellement) versé; sinon
15	*mi-nu-ú ki-i SHE-BAR-a*	pourquoi ainsi mon grain
16	*^{m}Ag-gi-ia i-kil-lu-ú*	*Aggiia* retient-il?
17	*a-maḫ-ḫar-ka a-na-ku*	Je récupèrerai (mon grain) sur toi.
18	*a-gan-nu ^{m} ^{ilu}AG-zêr-lishir (= SI-DI)*	Ici, *Nabû-zêr-lishir*
19	*a-na muḫ-ḫi SHE-BAR-shu*	au sujet de son grain
20	*ú-sha-an-za-qa-an-ni*	me cherche querelle.
21	*10 shiqli kaspi kap-du*	10 sicles d'argent au plus vite
22	*i-sha-am-ma ina ^{arḫu}Shabâṭu*	prends et, dans le mois de *Shabâṭu*
23	*shú-bi-lu ^{ilu}EN u ^{ilu}AG*	envoie. Par *Bêl* et *Nabû*,
24	*ki-i kaspa kap-du*	si l'argent au plus vite
25	*ul tu-she-bi-lu*	tu n'envoies pas,
26	*a-di '-shu bît di-i-ni*	jusqu'au ..... du tribunal
27	*sha shar TIN-TER^{ki}*	du roi de Babylone
28	*ú-she-ri-bu-ka*	je t'amènerai,

29 *ù SHE-BAR ḫar-ra-[nu]*	et le grain de l'association
30 *sha* $^{m\ ilu}$ *AG-zêr-lishir* (= *SI-DI*)	de *Nabû-zêr-lishir*
31 *a-ma-aḫ-ru-ka*	je récupèrerai sur toi.
32 ^{ilu}*EN u* ^{ilu}*AG lu-ú*	*Bêl* et *Nabû* certes
33 *i-du-ú ki-i*	savent que
34 *1 shiqli kaspi ina TIN-TER*^{ki}	1 sicle d'argent dans Babylone
35 *tak-la-ka*	t'a été confié (par moi);
36 *a-na bêl da-ba-ba-ia*	à mon adversaire
37 *la ta-ta-bak*	tu ne dois pas l'apporter.
38 *a-na* ^{m}*Ba-ni-ia*	A *Bania*,
39 *apil-shu sha* ^{m}*Du-muk ki-bi um-ma til-li-ia ru-ku-us*	fils de *Dumuk*, ordonne: «Mon *tilli* emballe,
40 *ku-nu-uk ina qâtâ*^{II} *man-ma al-la-ka kap-du kap-du*	scelle, par un messager quelconque, vite, vite,
41 *shú-bi-lu SU til-li gi-mi-rutum it-ti-i shú-bi-la.*	envoie; tout le cuir du *tilli* envoie avec (?).»

L. 5—6 pourrait se traduire aussi par: «pour *Muranu* à toi.»

L. 7. *E-te-ṭir*, écrit *e-te-* , v. AMIAUD, *Tableau comparé*, p. 142. THOMPSON a transcrit *e-te-taq* et traduit «is transported».

L. 10. *Pûtu* ou *pûdu* ne signifie pas seulement «front», «côté antérieur», il a aussi le sens de «corps» et sert de synonyme à *pagru*, cf. l'idéogramme = *pagru*, *pûdu*, *zumru* et *C. T.*, XIII, pl. 39, col. I, l. 3: *pag-ri u pu-u-ti*, «en corps et en personne». Si on admettait le sens de «front», il faudrait l'entendre de la face: «et ta face couvre (avec)». Quoiqu'il en soit, *Lubluṭu* semble rappeler son envoi par ironie. J'ignore comment THOMPSON peut justifier sa traduction des lignes 9—16: «*I am giving thee the bags* (?), *and I am thy secret* (?) *guarantee for eight shekels in the hands of Aggiya. Forward the money for Aggiya, for if it is not forthcoming, what if Aggiya withholds my corn?*»

L. 11—14. Il semble que *Aggiia* avait reçu du grain de *Lubluṭu* et ne l'avait pas payé. Sommé par *Lubluṭu* de rendre ce grain ou de le payer, il en a versé le prix à *Rimut* pour que celui-ci le remette à *Lubluṭu*, et maintenant il refuse de rendre le grain qu'il a bel et bien payé.

L. 14. *E-ṭir*, ici encore THOMPSON a lu *e-taq*.

L. 17. *Maḫâru* signifie dans plusieurs passages de ces lettres «récupérer» un objet sur quelqu'un qui le doit, «recouvrer» une créance exigible; v. *infra*, l. 31 et le n° 44, l. 16. THOMPSON traduit: «*Am I here to buy it for thee*».

L. 20. *Ú-sha-an-za-qa-an-ni*, «me cherche querelle», «ou me cause du tort», cf. DELITZSCH, *A. H. W.*, p. 457b.

L. 26. *A-di '-shu*. En admettant que l'autographie est exacte, faut-il voir là un seul mot *a-di-e+shu*, «ses contrats», ou *a-di-'-shu*, «une partie», «une salle» du tribunal, ou la préposition *a-di* +*'-shu* (pour *e'shu*?), mot qui désignerait également une pièce du tribunal? La première de ces hypothèses me paraît la moins satisfaisante.

L. 29. *Lubluṭu* et *Nabû-zêr-lishir* avaient contracté sans doute une de ces associations commerciales si fréquentes en Babylonie. *Nabû-zêr-lishir* réclamait le grain qui lui revenait pour sa part, et *Lubluṭu* était décidé à faire condamner *Rimut* à le verser, si le dit *Rimut* n'envoyait pas l'argent qu'il lui devait à lui *Lubluṭu* et qui lui était nécessaire pour désintéresser *Nabû-zêr-lishir*.

L. 31. Comme à la ligne 17, THOMPSON traduit *a-ma-aḫ-ru-ka* par: «*I have bought it for thee.*»

L. 35. *Tak-la-ka*, «t'a été confié par moi» — ou peut-être — «pour moi». THOMPSON lit *dag-la-ka*: «*I have not set eyes on a single shekel*».

L. 39—41. *Til-li*, écrit ⋈*-li*, peut aussi se transcrire *be-li*, *bit-li*, etc. J'ai adopté la lecture *til-li* à cause du passage HARPER, IV, n° 268 (K 514), l. 14: *ti-il-li-shu-nu sha kaspi*. Dans ce passage, *tillu* désigne un objet précieux, puisqu'il est en argent, et qui faisait partie du harnais. Or, dans notre lettre *til-li* désigne aussi un objet précieux, puisque *Lubluṭu* recommande de l'envelopper et de sceller le paquet. De plus, il fait peut-être aussi partie du harnachement, puisque son propriétaire semble demander qu'on lui envoie en même temps tous (?) les cuirs (?), ou le cuir complet (?) du *til-li*. Il est donc probable qu'il est question dans les deux cas du même objet.

III.

C. T., XXII, n° 113.

Marduk-zêr-ibni va être ruiné, son champ va être vendu. Il adjure *Shulâ*, en termes touchants, de venir à son aide, puisqu'il s'est porté fort pour le payement de ce champ.

1	*Duppi* ^{m} ^{ilu}*Marduk-zêr-ibni*	Tablette de *Marduk-zêr-ibni*
2	*a-na* ^{m} *Shú-la-a*	à *Shulâ*,
3	*aḫi-shu* ^{ilu}*EN u* ^{ilu}*AG*	son frère : que *Bêl* et *Nabû*
4	*shú-lum sha aḫi-iá*	la santé de mon frère
5	*liq-bu-ú am-me-ni*	décrètent. Pourquoi
6	*bîti-a ta-ḫi-ip-pu*	ruines-tu ma maison?
7	*ina pa-ni ḫa-pi-e bîti-ka*	Auparavant, à la ruine de ta maison
8	*ta-al-lak pu-ut*	tu devrais aller, puisque la garantie
9	*e-ṭe*(= *NE*)*-ru sha eqli*	du payement de mon champ
10	*ki-i ta-ash-shú-ú*	tu as assumé.
11	*eqli-a in-na-dan*	Mon champ va être vendu,
12	*u*-[.....]-*shi*	.....
13	*u* ^{iṣu}*gishimmaru sha*	et les dattiers
14	*ú-rab-bu-ú*	que j'ai élevés
15	*id-di-ku-*'	vont être enlevés.
16	*u at-ta ina bîti-ka*	Cependant, toi, dans ta maison,
17	*libba*^{ba}*-ka ṭa-ab-ka*	ton cœur est heureux.
18	*en-na SHE-BAR sha ina libbi*^{bi}	A cette heure, le grain que dans (ce champ)
19	*e-ri-shu gab-bi*	j'avais semé a été tout
20	*na-sha-a-ta*	emporté.
21	*en-na a-na bêli-iá*	Maintenant, à mon maître
22	*al-tap-ra*	je mande :
23	*al-kam-ma eqli-a*	Viens et mon champ,
24	*e-ṭir-shu ebûrê* ^{mesh}*-iá*	paye-le; mes récoltes,
25	*i bi-in-ni*	allons, donne (les) moi. —
26	*a-mur SHE-BAR sha*	Voici (encore) : Le grain qui
27	*paq-da ma-na-a-ta*	en garde (m') avait été livré,
28	^{m}*Iqîsha*(= *BA*)^{sha}*-a*	*Iqîsha-a*

29 *u* ^{m} ^{ilu}*AG-aḫ* (= *SHESH*)-*iddin* (= *MU*) et *Nabû-aḫ-iddin*,
30 *ki-i i-li-ú* quand ils s'en sont allés,
31 *it-ta-shú-ú a-na* ^{amelu}*daianê*- (= *DI-KUD*)^{mesh} (l')ont emporté. Aux juges
32 *a-na muḫ-ḫi ki-bi* parle à ce sujet.

L. 7—10. On peut traduire encore: «(en faisant cela) tu vas au devant de la ruine de ta maison. Quoique tu aies assumé la garantie du payement du champ, mon champ sera vendu» etc. — THOMPSON: «*Why art thou pulling down my house before thou pullest down thine own? Thou shalt come, and when thou hast received the .... for the payment of the field, my field shall be sold*» etc. — Il n'a donc pas compris qu'il se trouvait en présence de la locution *pu-ut e-ṭe-ru*; il a lu, avec point d'interrogation: *nar(?)-tu eṭeru*, qui est resté intraduisible. D'après son autographie, la tablette serait un peu endommagée à cet endroit, mais le contexte ne permet pas d'hésitation: c'est bien 𒁲𒌨 et non 𒁲𒌦 qu'elle portait.

L. 15. *Id-di-ku-'* pourrait être l'*ifteal*, «on enlèvera», aussi bien que le *nifal* de *dikû*; j'ai opté pour le *nifal* à cause du passage parallèle de la ligne 11, où nous avons certainement le *nifal*. — Sur le sens de «lever», «élever», «enlever» pour *dikû*, cf. MEISSNER, *Zeitschrift für Assyriologie*, XVII, p. 244; FRANÇOIS MARTIN, *Mélanges assyriologiques* (VIII) dans *Recueil de Travaux*, XXV, et *C. T.*, IV, pl. 39 (Bu. 88—5—12, 619), l. 1—5: *1 ma-na kaspi eshrû^{ú} sha* ^{m}*Ba-ru-qa-a* ^{amelu}*ardu sha* ^{m}*Na-an-za-nu a-na da-ku-ú sha eprâti*^{mesh} *sha É-SAG-IL a-na balâṭ napishtim*^{tim}*-shu a-na* (?) ^{ilu}*Bêl u* ^{ilu}*Bêlti-iá iddin*$^{(in)}$, «1 mine d'argent (comme) dîme, que *Baruqâ*, esclave de *Nanzanu*, a donnée pour la vie de son âme à *Bêl* et à ma déesse *Bêlit*, pour l'enlèvement des terres de *l'Esagil*» (lorsque Alexandre avait formé le projet de déblayer les ruines de ce temple et de le rebâtir). — THOMPSON: «*The palms which I have increased shall be gathered together.*»

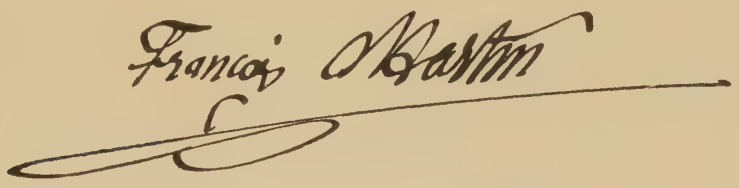
L. 20. Ou: «tu as tout emporté», à cause de la ligne 25: «donne-moi mes récoltes».

L. 25. *I bi-in-ni*; nous pourrions très bien lire ici *i-bi-in-ni*, impér. I^{1} de *nabû*: «déclare (-les) à moi». Mais au n° 222, l. 26

la même locution *i-bi-na-nu* signifie certainement «allons, donnez (les) moi». Il faut donc la décomposer en l'adverbe d'exhortation *î* et l'impér. I[1] *bîni*, de בנה, «donner». Voir des passages analogues dans DELITZSCH, *A. H. W.*, p. 171. — THOMPSON avec point d'interrogation: «*Come, and as for my field, the payment thereof shall cause my crops to grow* (?)»

L. 27. Ou «dont la garde tu m'avais livré», — même équivoque qu'à la l. 20. — THOMPSON: «*The corn which hath been assigned* (*thereto*) *hath been weighed out*».

L. 30. *I-li-ú*, «ils s'en sont allés», litt. «ils sont montés». THOMPSON le rattache à לאה, «*if they wish*».

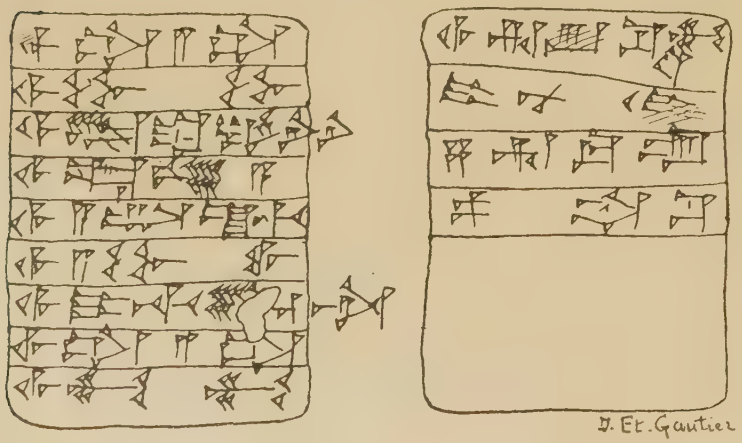


Diplomatica.

Afin de commémorer le vingt-cinquième anniversaire de la promotion au Doctorat d'un éminent confrère et collègue en Assyriologie, il m'est venu à l'esprit de rechercher, pour hommage et souvenir, si dans notre Littérature assyro-babylonienne, aucun document ne rappelait ce qu'on nomme *l'Investiture* dans quelque droit, dignité ou pouvoir . . . .

Rédigeait-on autrefois des tablettes attestant, soit l'aptitude ou la compétence d'un sujet pour tel ou tel office, soit aussi son entrée en fonction, reconnue légitime par des témoins officiels? Mes recherches n'ont pas été absolument infructueuses, et j'ose espérer que Hilprecht se plaira à ma petite découverte, lui que je connais, comme tout le monde, louablement par ses grands travaux, et aussi personnellement pour l'avoir rencontré sur les longues routes d'Orient.

I.



Face 1	*Pân Ta-a-ta*	1 Par devant *Tâta,*
	pân Bu-bu	par devant *Bubu,*
	pân Tu-ra-am-i-li	par devant *Turam-ili,*
	pân Sú-gi-a(1)	parevant *Sugia,*
5	*pân A-al-la-ti*	5 par devant *Allati,*
	pân A-bu-wi	par devant *Abuwi,*
	pân I-ti-in-(ilu) GIR	par devant *Itin-Gir,*
	pân Ta-a-ta	par devant *Tâta,*
	pân Mu-mu	par devant *Mumu,*
Rev. 1	*pân Ri-ib Si-mu-ut*(2)	1 Par devant *Rib-Simut,*
	i-nu-mi	à cette heure,
	Za-ri-ku-um	*Zarikum,*
	pa-te-si	(devient) *patési.*

Cette tablette mesure 0m. 04 sur 0m. 03, provient de Suse, des fouilles de l'hiver 1907—1908, sera publiée ultérieurement dans les *Mémoires de la Délégation scientifique en Perse.*

Le contenu répond, si je ne me trompe, à l'idée que j'ai émise plus haut.

Par devant certains édiles au nombre de dix, *Zariku,* (soit *Zariqu*), est institué dans les fonctions de *patési* à *Suse.*(3)

---

(1) Peut-être aussi *Bá-zi-a*; cf. RANKE, *P.N.*, p. 72.

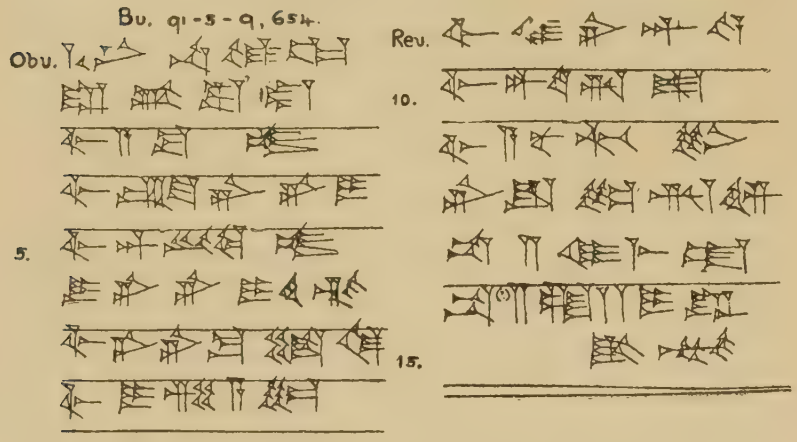
(2) Cf. n. pr. *Rib-In[Šušinak]*, *Textes élam. sém.*, IV, p. 73, nº. 124: 6.

(3) Le patési *Zariqum* de Suse est aussi connu maintenant, par une tablette chaldéenne *Amherst 60* (PINCHES, p. 119)

2 udu 1 maš
Za-ri-iq pa-te-si
Šuši (ki)

PINCHES lit à tort *Za-uru-gal.*

II.



Face 1	*Amil-na-ki*(?)*-ka*	1 *Amil-nakika*
	Ra-bi-zu-um	(devient) ministre,
	pân A-ba-tum	par devant *Abatum*,
	pân Sin-ì-lì-i(?)	par devant *Sin ilî*(?),
5	*pân* (*an*)*SHISH-KI-tum*	5 par devant *SHISH-KI-tum*,
	mâr I-li-i-din-nam	fils de *Ili-idinnam*,
	pân I-li-ma-li-ki	par devant *Ili-maliki*,
	pân I-zi-a- shar	par devant *Izi-ašar*
Rev.	*pân Ṣil-li-*(*ilu*)*Shamash*	par devant *Ṣilli-Shamash*,
10	*pân* (*ilu*)*Shamash-ri-ish*	10 par devant *Shamash-rish*,
	pân a-nu-ti-in	par devant ceux là,
	ni-ish shar-ri-im	le nom du roi
	ta-a-mi-a(1)*-at*	a été invoqué
	sha(1)*-a*(1) *la*(1)*-a*(1) *i-ra-ga-mu*	qu'ils ne (le) contesteront pas.

(1) Corriger ainsi.

Ce texte est publié dans les *Cuneiform Texts* du Musée Britannique part VIII, plate 50, sous la rubrique Bu. 91—5—9, 654. C'est la bulle d'institution d'un fonctionnaire civil, aux attributions mal définies pour nous, mais dont le nom se trouve fréquemment allégué dans les Lettres d'El Amarna (passim) et dans les textes cappadociens (Gol. 14. 29).

Scheil

Lettres de l'époque de la première dynastie babylonienne.

Les quelques lettres qui suivent sont conservées au Louvre. Le texte en sera publié dans un volume intitulé «*Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*».

I.

Voici d'abord une lettre de *Samsu-iluna* qui a trait à des concessions de terre faites par le roi sur son domaine[1]. Il semble résulter de cette lettre que ces concessions étaient faites à titre précaire, que le concessionnaire avait la jouissance sans la disposition et que le droit de propriété du roi restait entier. Il est en outre probable qu'elles entraînaient pour le concessionnaire l'obligation de servir dans l'administration ou l'armée royale[2]. On peut comparer, dans le *code de Ḫammurapi* §§ 26 et suivants, les articles relatifs aux concessions faites aux employés royaux désignés sous le nom de *rêdûm*[3]

---

[1] C'est, ce semble, dans le même sens qu'il faut interpréter des lettres telles que *L. I. H.*, I, nº 6 et II, nº 76.

[2] Ce service s'appelait «*ilkum*». Noter que l'obligation de servir était parfois rachetée par le paiement d'une redevance annuelle; cf. l'emploi de l'expression *kasap il-ki-im* «argent de l'*ilkum*» (*C. T.*, IV, 15a, 2, *B. E.*, VI, 1 nos 71 l. 2 et 73 l. 2). Cet usage se généralisa par la suite, ce qui explique que le terme *ilkum* ait fini par être employé au sens de «taxe» (voir p. ex. Hilprecht-Clay, *B. E.*, IX, p. 44 note).

[3] *uku-uš*. Pour la détermination du rôle de cet agent subalterne, noter que certains textes antérieurs à la première dynastie babylonienne sont particulièrement instructifs; voir p. ex. les tablettes du type *R. T. C.*, nos 322 à

(«conducteur (d'esclaves)») et *bâ'irum*[1] («pêcheur»). La préoccupation du législateur paraît avoir été d'empêcher que ces concessions dont le titulaire était astreint au service pussent être détournées de leur objet qui était principalement d'assurer le recrutement de l'armée royale: de là leur inaliénabilité et leur insaisissabilité, de là l'interdiction pour le titulaire d'en rien distraire en faveur de sa femme ou de sa fille etc.

AO 3956.

(Face, 1) *a-na* ^{il}*marduk-na-ṣi-ir ù sag-x*^{2meš} ^{nâr}*im-gur-íš-tár*	A *Marduk-nâṣir* et aux administrateurs du domaine (royal) d'*Imgur-Ištar*
2 *qí-bí-ma*	dis (ceci):
3 *um-ma sa-am-su-i-lu-na-ma*	ainsi (parle) *Samsu-iluna:*

397: cette catégorie de documents enregistre les quantités de grain, boisson et huile fournies à différents fonctionnaires royaux lors de leur passage à Lagaš et mentionne fréquemment la mission dont ils sont chargés. Or parmi ces fonctionnaires figurent souvent des *uku-uš-gal* (ou *gal-gal*) qui étaient les chefs des *uku-uš* (cf. *R. T. C.*, n° 352 mention de 5 *uku-uš* sous les ordres d'un *uku-uš-gal*). Pour la forme du signe *uku* cf. *Z. A.*, XVIII, p. 136, note 5.

[1] *šú-ḫa*: ce terme a partout ailleurs le sens de «pêcheur». Les pêcheries formaient sans doute l'une des sources principales du revenu royal. Il résulte du code de Ḥammurapi que pêcheurs et «conducteurs» devaient le service militaire.

[2] *R. E. C.*, n° 447. Comme le montre l'inscription de *Lu-pad* (*Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, Mars 1908) ce signe paraît originairement distinct de celui qu'on trouve p. ex. *Gu-de-a*, st. G, IV, 13 et qui est la forme simple dont *R. E. C.*, n° 448 est le *gunû*. Il est possible que les deux signes aient fini par se confondre (cf. *S. B. H.*, n° 11, rev. 6 *sag* *-an-na*) mais cela n'est pas certain. *Sag-x* est fréquent dans les textes antérieurs à la première dyn. babyl. Pour le sens de ce terme, voir en particulier *Gu-de-a*, Cyl. B, Col. XI, 24 où le dieu qui préside à l'exploitation des champs de *Nin-gir-su* porte les titres de „*sag*-x d'*En-lil* et cultivateur du *Gu-edin*", *R. T. C.*, n° 142 où un *sag-x* et un scribe royal arpentent différents champs, enfin *R. T. C.*, n° 416, tablette portant le plan des champs de la ville de *Dun-gi-sib-kalamma*, avec au revers la mention suivante: «autorité d'un tel, le *sag*-x royal» (cf. *Rev. d'Assyr.*, IV, p. 16).

4 ⌈ *ib-ni-*^{il}*adad ša qât*[1] *be-la-nu-um akil MAR-TU*[2]	*Ibni-adad*, qui est sous l'autorité de *Bêlânum* le chef *MAR-TU*,
5 $^{2}/_{3}$ *bùr*[3] (*gán*) *eqlim ugar ḫi-iṣ-ṣa-tum*	un champ de 12 arpents, terre de *Hiṣṣatum*,
6 2 *gán eqlim ugar šarrim*	un champ de 2 arpents, «terre du roi»,
7 *ù* 2 *gán kirîm bâb* ^{il}*za-mà-mà*	et un verger de 2 arpents à la porte de *Za-ma-ma*,
8 *i-ta ku-un-nim*^{ki}	près de *Kunnum*,
9 *1 bùr* (*gán*) *eqlim kirîm*	18 arpents[4] de champ et verger,
10 *ṣi-bi-iz-zu*[5] *šá i-na* ^{nâr}*im-gur-íš-tár ṣa-ab-tu*	tenure que dans *Imgur-Ištar* il tenait,
11 *id-*[*d*]*i-ma*	il a abandonné.
12 [*š*]*á id-du-ú*	Ensuite, [en échange de la tenure] qu'il a abandonnée,
13 [ ] [*i-na dûr-su-m*]*u-*[*l*]*a-el*^{ki}	[une autre] dans *Dûr-Sumu-la-el*,
14 [*id-di-nu-šum*]	on lui a concédé.
15 [*eqlam ù kirâm*]	Le champ et le jardin,
(Revers, 1) *ṣ*[*i*]-*b*[*i*]-*i*[*t*] *i*[*b*]-*n*[*i*]-^{i}[^{t}]*a*[*dad*] *š*[*á*] [ ]	tenure d'*Ibni-Adad*, qu'il [a abandonnée],
2 *a-na wa-li-i* ^{awel}*elamîm*[6] *ša qât be-la-nu-um akil MAR-TU*	à *Walî* l'élamite, qui est sous l'autorité de *Bêlânum* le chef *MAR-TU*,
3 *id-na*	concédez-les.
4 *ù ni-bi eqlim ugarim ù i-te-e*	En outre la désignation du champ, de la terre et des limites

[1] Pour cette lecture cf. DELITZSCH, *B. A.*, IV, p. 486.

[2] *MAR-TU* désignait une catégorie d'employés royaux, cf. *S. A. K. I.*, p. 170, note f. L'*akil-MAR-TU* était un scribe dirigeant un groupe de *MAR-TU*. (Ce titre est fréquemment mentionné).

[3] Pour ⟨⟩ = 1 bur, ⟩⟩ = 1 gan, cf. *Rev. d'Assyr.*, VI, p. 150 note 1.

[4] L'addition des chiffres précédents donne seulement 16 arpents.

[5] A noter que *ṣibtu* exprime la simple possession, non la propriété, cf. *L. I. H.*, II, nº 76, l. 6, *C. T.*, VIII, 7a, 9 et *C. T.*, VI, 27b, 14 ($^{2}/_{3}$ *bùr* (*gán*) *ṣi-bi-it rêdim*).

[6] Écrit *nim-ma*.

5 *šá eqlim šá ta-na-ad-di-na-šum*	du champ que vous lui concéderez,
6 *i-di-šá-am i-na tup-pi-im šú-uṭ-ra*	la nouvelle, sur une tablette inscrivez-la,
7 *pa-nam šú-ur-ši-a*	l'ancienne, faites-la moi tenir,
8 *šú-up-ra-nim-ma*	envoyez-la moi.
9 *ka-ni-kum li-ik-ka-ni-ik-šum*	Ensuite qu'un acte scellé lui soit délivré.

II.

La lettre qui précède était adressée à *Marduk-nâṣir* (un haut fonctionnaire de Sippar, cf. *L. I. H.*, nos 84, 91, 93) et aux administrateurs du domaine. C'est *Marduk-nâṣir* qui l'ouvrit: après en avoir pris connaissance il l'envoya «sous pli cacheté» aux administrateurs du domaine en l'accompagnant du billet suivant:

AO 3957.

(Face, 1) *a-na* ^{il}*sin-ga-mil ù* ^{il}*uraš-mu-šá-lim*	A *Sin-gâmil* et à *Uraš-mu-šallim*
2 *qí-bí-ma*	dis (ceci):
3 *um-ma* ^{il}*marduk-na-ṣi-ir-ma*	ainsi (parle) *Marduk-nâṣir:*
4 *áš-šum* 1 *bùr* (*gán*) *eqlim ù kirîm*	relativement aux 18 arpents de champ et verger,
5 *ṣi-bi-it ib-ni-*^{il}*adad ša qât be-*[*la-nu-u*]*m*	tenure d'*Ibni-Adad*, lequel est sous l'autorité de *Bêlânum*,
6 *šá i-na* ^{nâ}[^{r}]*i*[*m*]-*g*[*ur*]-*t*[*š*]-*t*[*ár*] [ ][1]	(tenure) que dans *Imgur-Ištar* [il a abandonnée],
7 *pu-úḫ-šu i-na dûr-su-mu-la-el*[^{ki}]	(une autre) en échange dans *Dûr-Sumu-la-el*
8 *id-di-nu-šum*	on lui a concédé.
9 *a-na eqlim šu-a-ti a-na wa-li-i* ^{awel}*elamîm*[2]^{ki} *ša qât be-la-nu-um akil MAR-TU*	Pour que ce champ à *Walî* l'élamite, qui est sous l'autorité de *Bêlânum* le chef *MAR-TU*,
10 *na-da-nim*	soit concédé,

1 Les traces de signes qui subsistent n'invitent pas à restituer *ṣa-ab-tu*.

2 Écrit *nim-ma*.

11	*tup-pí be-li-ia il-li-kam-ma*	une lettre (du roi) mon maître m'est arrivée.
12	*ak-nu-kam-ma*	Je l'ai cachetée[1]
(Revers, 1)	*uš-ta-bi-la-ak-ku-nu-ši*	et ensuite vous l'ai expédiée.
2	*eqlam ù kirâm ṣi-bi-it*	Le champ et le verger, tenure
3	⅂ *ib-ni-^{il}adad a-na wa-li-i* ^{awel} *elamîm*^{ki}	d'*Ibni-Adad*, à *Walî* l'élamite
4	*id-na*	concédez-les.
5	*ni-bi eqlim ugarim ù i-te-e*	La désignation du champ, de la terre et des limites
6	*šá eq[lim šá ta-n]a-di-n[a-šum]*	du champ que vous lui concéderez,
7	*pa-nam šú-ur-ši-a-nim*	à savoir l'ancienne, faites-la moi tenir,
8	*šú-up-ra-nim-ma*	envoyez-la moi,
9	*[a]-na be-li-ia lu-[uš-pur]*	afin qu'ensuite au (roi) mon maître je puisse l'envoyer.
10	*ka-ni-kum l[i-ik]-ka-ni-i[k-š]um*	Qu'un acte scellé lui soit délivré.

III.

La lettre suivante témoigne qu'à l'époque de la première dynastie l'usage était de rendre aux morts un culte mensuel. Cet usage subsistait encore aux derniers jours du royaume babylonien, ainsi que l'atteste l'inscription d'*Eski-Harrân* récemment publiée par H. POGNON[2]: la vieille mère de Nabonide, dans le discours que son fils lui prête, déclare en effet que «tous les mois, sans interruption» elle a porté à ses morts les offrandes funéraires[3].

---

[1] Il faut entendre par là que *Marduk-nâṣir* a mis la tablette royale sous une enveloppe d'argile qu'il a revêtue de son sceau (cf. KING, *L. I. H.*, III, p. XXII).

[2] *Inscr. Sémit. de la Syrie* etc., I, pp. 1 sqq.

[3] Col. III, ll. 12 sqq. d'après la traduction de Dhorme dans la *Rev. Bibl.* 1908 pp. 128 sqq.

AO 4622.

(Face, 1) *a-na šum-ma-ilum mâr i-din-^{il}marduk*	A *Šumma-ilum* fils d'*Iddin-Marduk*
2 *qí-bí-ma*	dis (ceci):
3 *um-ma am-mi-di-ta-na-ma*	ainsi (parle) *Ammi-ditana*:
4 *šizbum ù ḫimêtum*	le lait et le beurre
5 *a-na kispim*[1] *šá* ^{warah}*abim*	pour les offrandes funéraires du mois d'Ab
6 *iḫ-ḫa-áš-še-iḫ*[2]	font défaut.
7 *ki-ma tup-pí an-ni-a-am ta-am-ma-ru*	Aussitôt que tu verras (recevras) cette mienne lettre,
8 ⅂ ^{awel}*be-el pí-ḫa-ti-ka*	que ton intendant
9 *30 li'âtim*[3]	30 vaches
10 *ù* ⅂ *ḫimêtim*	et 60 qa de beurre
11 *li-il-qí-a-am*	prenne,
12 *a-na bâbili*[4]^{ki}	qu'à Babylone
13 *li-il-li-kam-ma*	il vienne.
14 *a-di kispum i-šá-al-li-mu*	Et alors, jusqu'à ce que les offrandes funéraires soient achevées,
15 *šizbam li-ki-il*[5]	du lait qu'il apporte.
(Revers, 1) *la ú-la-ap-pa-tam*	Qu'il ne tarde pas,
2 *ar-ḫi-iš*	promptement
3 *li-is-ni-qá-am*	qu'il arrive.

IV.

Avec le règne de *Samsu-ditana* se termine la première dynastie babylonienne. La disparition de cette dynastie fut sans

---

1 Écrit *ki-sí(g)-ga* qui est expliqué par *ki-is-pa* (81-7-1, 98, III 11, PINCHES, *Notes on some of the recent discoveries in the realm of Assyriology*, p. 33 et par *ka-sap ki-is-pi*, *ka-sa-ap ki-is-pi*, cf. MEISSNER, *S. A. I.*, nº 7337).

2 Comparer KING, *L. I. H.*, I, nº 56, l. 11.

3 Écrit *lid-ḫi-a*.

4 Écrit *ká-dingir-ra*. Noter l'écriture phonétique *ba-ab-bi-li* dans une lettre d'*Ammi-ditana* (*L. I. H.*, I, nº 56, obv. 15).

5 *Kullu* «tenir, porter» est aussi employé avec le sens d'«apporter», voir p. ex. *L. I. H.*, I, nº 37, l. 6 et *Ḫam. Code*, III, 43.

doute causée par l'invasion hittite que mentionne une chronique récemment publiée par KING[1]. Est-ce aux hittites que la lettre suivante fait allusion? On ne saurait l'affirmer. En tout cas cette lettre témoigne de l'insécurité dont souffrait le royaume d'Akkad sous le dernier règne de la première dynastie.

AO 1631.

1 [*a-na x ù y*][2]	(A x et y)
2 [*qí*]-*bi-ma*	dis (ceci):
3 [*um-ma*]*sa-am-su-di-ta-na-ma*	ainsi (parle) *Samsu-ditana*:
4 [*áš-šum šá*] *ta-áš-pu-ra-nim um-ma at-tu-nu-ma*	relativement à ce que vous m'avez écrit, à savoir:
5 [*še-u*]*m šá i-na ir-ṣi-it sip-par*^{ki}-*ia*$^{?}$-*ru-rum*[3]	«Le grain qui dans le territoire de *Sippar-ia'rurum*
6 [*i*]*b-ba-šu-ú*	«se trouve,
7 *i-na pa-ni ṣâb* ^{awel}*nakrim i-na ki-di a-na na-di-e ú-ul na-ṭú*	«il ne convient pas de le laisser dans la campagne[4] à la merci des soldats de l'ennemi.
8 *be-el-ni li-iq-bi*	«Veuille (le roi) notre maître donner l'ordre
9 *ṭé-mu-um li-iš-šá-ap-ra-an-ni-a-ši-im*[5]	«que des instructions nous soient envoyées:

[1] Cf. *Chron. concerning early Babyl. kings*, II. p. 22.

[2] On ne saurait déterminer si cette lettre était adressée à deux ou plusieurs personnes: des formes telles que *ta-áš-pu-ra*, *pí-ti-a*, etc. sont au duel; mais à la seconde personne le duel tenait la place du pluriel (cf. UNGNAD, *O. L. Z.*, 1906, pp. 584 sqq.).

[3] Cf. ZIMMERN, *K. A. T.*3, p. 430, note 1.

[4] *kîdum* paraît désigner «la campagne» par opposition à *âlum* «la ville», cf. *C. T.*, VI, 28b, ll. 23—25; *bît ki-di-im* serait «la maison de campagne» (cf. *B. E.*, VI, 1, nº 109, l. 2; *C. T.*, VIII, 24b, l. 1, 25b, l. 12). Voir TALLQVIST, *Maqlû*, IV, 23 (cité par MEISSNER, *Supplément*, p. 45) où ce terme est parallèle à *ṣêru* et *namû* (*nawû*). MEISSNER cite encore BOISSIER, *D. A.*, p. 39, l. 13: à cette place *ki-i-du* (=) *ṣi-e-ru* (cf. BOISSIER, *Choix*, p. 214, note 562).

[5] *Ni-a-ši-im* est le datif (cf. *L. I. H.*, I, nº 25, l. 11) et s'oppose à *ni-a-ti* (*C. T.*, IV, 2, ll. 8 et 26; *L. I. H.*, II, nº 92, ll. 12 et 15 etc.) ou *ni-ti* (*L. I. H.*, I, nº 48, ll. 6 et 8) qui est l'accusatif. Comparer *šunûšim* à côté de *šunûti*, *šinâšim* à côté de *šinâti* etc. (cf. UNGNAD, *Z. A.*, XVIII, p. 31, SARAUW, *Z. A.*, XIX, pp. 388 sqq. et SCHORR, *Altbabyl. Rechtsurk.*, pp. 138 sqq.)

10	*abul ^{il}šamaš li-ip-pi-ti-ma*	«(qu'il nous soit permis) d' ouvrir la porte de Šamaš
11	*še-um šu-ú a-na li-ib-bi a-lim li-ru-[ub]*	«et ensuite d'introduire ce grain au milieu de la ville»[1].
12	*šá ta-áš-pu-ra-nim*	(Voilà ce que vous m'avez écrit).
13	*ki-ma še-um me-ri-eš a-lim*	Aussitôt que le grain, culture de la ville,
14	*i-na e-ṣi-di uq-ta-ta-at-tu-ú*	sera entièrement récolté,
15	*abul ^{il}šamaš pi-ti-a-ma*	ouvrez la porte de Šamaš,
16	*a-di še-um me-ri-eš a-lim uq-ta-at-tu-ú*	et alors, jusqu'à ce que le grain, culture de la ville, soit entièrement (rentré),
17	*daianî*[2] *šú-ši-ba-a-ma*	faites siéger les juges:
18	*a-na abullim na-ṣa-ri-im l[a i-i]g-gu-ú*	qu'ils ne négligent pas de faire garder la porte.

[1] ". . . il faut admettre, sans hésiter, que dans la ville intérieure ne se trouvaient guère que les administrations et les grands propriétaires. Cette cité était un temple où on venait, aux grandes solennités, vénérer les dieux, un bureau-magasin où on venait contracter, fournir ou recevoir, un *khan* où on se réfugiait en temps de danger. L'immense majorité de la population devait vivre hors de l'enceinte . . .", SCHEIL, *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 23.

[2] Écrit *di-kud^{meš}*.

F. Thureau-Dangin

Das Symbol der Göttin *Geštinna.*

Von den vielen Göttersymbolen, die uns in so reicher Auswahl vor allem auf den babylonischen Kudurrus begegnen, ist eine ganze Reihe noch nicht genügend erkannt oder erklärt. Das liegt zum Teil daran, daß ihre wahre Natur nach der oft primitiven Darstellung nicht ohne weiteres zu erraten ist: man erinnere sich nur, welche Schwierigkeit es macht, die Gattung der so häufig dargestellten Vögel einigermaßen sicher zu bestimmen. Andererseits, wenn ja die Darstellung klar genug ist, so ist es meistens gleichwohl unmöglich, das betreffende Symbol kurzweg einer Gottheit zuzuteilen; denn leider fehlt nur zu oft ein sicherer Anhalt zu solcher Identifizierung.

Die einfachste Art, zu einer sichern Erklärung zu gelangen, ist die der Bei- oder Aufschriften, die der babylonische Künstler großmütig zu den Symbolen hinzugefügt hat. Doch hat dann oft ein unglücklicher Zufall mitgespielt, sodaß diese überaus wertvollen Angaben entweder schlecht überliefert oder auch, wie so häufig, ganz zerstört sind. Das ist um so bedauerlicher, als diese Art der Bezeichnung durch die Babylonier selbst natürlich unsre sicherste Quelle zur Kenntnis und Erkenntnis der Symbole ist.[1]

Ein andres Mittel dazu bietet die Erwähnung und Aufzählung von Götternamen des begleitenden Textes in einer Reihenfolge, die der Anordnung der dargestellten Symbole entspricht. Vergl. Kud. 104 (90834 Br. Mus.), Text und Übersetzung von PEISER in *K. B.*, IV, 98f.; oder außerhalb der

[1] Daß allerdings dabei auch Versehen vorkommen, habe ich erst vor Kurzem in *Z. A.*, XXII, 106f. gezeigt.

Kudurrus: die Stele des *Bêl-ḫarrân-bêl-uṣur*, das Felsrelief Sanheribs von Bavian. Das sind aber nur wenige Fälle.

Auf den meisten Kudurrus wird eine Anzahl von Symbolen dargestellt, die weder in Reihenfolge noch auch in Zahl den im Text genannten Göttern entsprechen. Doch kommt dabei gelegentlich zu Hilfe, daß, wie z. B. auf dem Kudurru des Nazimaruttaš, die Namen oder sonstige kurze Angaben von Symbolen gegeben sind, oder auch, daß ein Gegenstand im Text genannt ist, den man unter den dargestellten Symbolen zu erkennen vermag.

Schwieriger wird aber der Fall, wenn all diese Hilfsmittel, so prekär sie auch oft sein mögen, vollständig ausbleiben. Den einzigen Anhaltspunkt zur Identifizierung gewährt dann irgend eine verschlagene Stelle in einem Text, oder Zufälle, wie die wohl einzig dastehende Übereinstimmung des Ideogramms für *Išḫara* und *aqrabu*.[1] In manchen Fällen sind aber jene entlegenen Textesstellen auch nicht ohne weiteres zu verwenden: der Text mag Fragment sein, sodaß gerade das entscheidende Wort für das Symbol oder den Gott fehlt und nicht zu ergänzen ist.

Alle diese wenig günstigen Umstände scheinen bei einem Symbol zusammenzutreffen. Abgesehen von seiner sehr seltenen Darstellung, war bis jetzt nicht einmal das babylonische Wort dafür bekannt; noch dazu für einen Gegenstand, der für die Geschichte des Menschengeschlechts immer von größter Bedeutung gewesen ist: nämlich *der Pflug*.[2]

Die Stelle, wo sich das Wort besonders deutlich findet, war noch nicht richtig gewürdigt. Das lag vor allem an der, wohl versehentlichen Lesung des Determinativs *úru* = *alu* statt *uru-du* = *erû* in Text K. 3200, 6, zuletzt umschrieben und übersetzt von JENSEN in *K. B.*, VI[1], 272f. Es ist also daselbst vielmehr *erû kan-kan-na* zu lesen. Dieses Wort aber legt den Gedanken an das syrische ܩܢܩܢܐ aus *qenqᵉnā „Pflug"* (NÖLDEKE, *Syr. Gr.*,

[1] Jetzt bewiesen durch den neuen Kudurru in *M. D. P.*, X.

[2] Vgl. auch BOISSIER, *O. L. Z.*, 1908 (Juni) 299ff. Scheint mir noch zweifelhaft; *Z. A.* IV, 144, Nr. 17 handelt es sich wohl um „große eiserne Ringe" (*ḪAR*), die Nergal-bēl-uṣur „gegossen" (*nadû*). — S. im übrigen die Ausführungen JENSENS, *K. B.*, VI, 493ff. — *Šurpu*, VIII, 34 handelt es sich doch wohl um verwandte Ausdrücke.

§ 31) sofort nahe. Dazu paßt vorzüglich das talmudische Wort קַנְקַנָּא, *vessel, coulter, plow* bei JASTROW, *A Dict. of the Targ.*, 1395a; auch 1394. Ferner ist BUXTORF, *Lex. Chald.* etc., 1029a; zu vergleichen, vor allem aber LEVY, *Wörterbuch*, 342/3: קַנְקַן, 1) *Krug*, 2) *Pflugsterze, Pflugmesser. „Der Name rührt davon her, weil dieses Ackergerät unten hohl, röhrenartig ist, um die ausgegrabene Erde aufzunehmen"*.

Darnach wird auch die Gleichung ^{is_u}*k(q)an-nu-um* = *k(q)an-k(q)an-ni* bei PINCHES, *Zeitschr. f. Keilschr.*, II, 83, Z. 8 erst recht verständlich. *K(q)annum* (wohl = *qanū*) ist *„Rohr — Röhre"* und *k(q)ank(q)annu „Röhre — Pflugröhre — Pflug"*.[1]

An der Richtigkeit dieser Auffassung dürfte gerade in Hinsicht auf jenes Determinativ *urudu* = *erû* nicht mehr zu zweifeln sein. Freilich war nicht der ganze Pflug aus Bronze, sondern, wie bei allen Völkern des Altertums, bloß die eigentliche Pflugschar, oder hier besser, Pflugröhre.

Auf *qanqannu* bezieht sich auch der weitere Ausdruck im Text: *ḫašâla iḫšul*. Wir gewinnen also folgende Übersetzung: „er zertrümmerte den Pflug". Dies paßt sehr gut in den Zusammenhang; denn aus irgend einem Grunde — wohl infolge der Belagerung Erechs — hört jede gewerbliche Tätigkeit unter

---

[1] Weitere Belegstellen für *k(q)ank(q)annu* s. bei DELITZSCH, *H. W.*, 589*b*. Ferner beachte K. 4220 (*C. T.*, XVIII, 16, vorher MEISSNER, *Suppl.*, *Autogr.*, 10), wo *k(q)annu* und *k(q)ank(q)annu* in einer Reihe von Ausdrücken einander gleichgesetzt sind. Alle weisen auf röhrenförmige Geräte hin.

Z. Z. 2)	*[k(q)an]-nu*	=	*k(q)an-k(q)an-nu*,
3)	„ *ša ili*	=	„ *ša amel ŠÚ-GAB-mê*,
4)	„ *ni-sa-an-ni*	=	„ *ša nam-zi-ti*,
5)	„ *gub-ru-ú*	=	„ *ša ḫaṣ-bi*,
ferner Z. 7)	„ *ša me-e*	=	*k(q)an-k(q)an-nu ša na-as-sa-bu*.

Für *gubrū* s. *H. W.*, 193*a*; syn: *paššūru*; für *nassabu* ebenda 471*a*; für *amel ŠÚ-GAB-mē* vgl. MEISSNER, *S. A. I.*, 5162; auch ev. *M. D. P.*, VI, 2ff. Inscr. de N., II, 7; eine ähnliche Verbindung: *amel ŠÚ-U-I* bz. *ŠÚ-I* (BEHRENS, *Briefe*, 51[2]). — Als Bezeichnung für ein kultisches Gerät begegnet *k(q)ank(q)annu* in Rm. 155, Obv. 18 (BOISSIER, *D. A.*, 267 u. *Choix de Textes*, I, 253f.): *mukîl rêš limuttim ina papaḫi ina k(q)an-k(q)an-ni ittanmar* „(der Dämon), der das Haupt in böser Weise hält, wird im Göttergemach im *k(q)ank(q)annu*-Gefäß erscheinen".

Abb. 1. No. 19. Pflug vom Kudurru des Melishipak, ca. 1200 BC.

den Menschen auf: der Hirte verläßt sein Vieh, der Schiffer versenkt sein Schiff[1].

Die Frage ist nun nach dem Subjekt des Satzes. Dazu dürfte gerade das Pronomen *„ša“* die Anleitung und, später die Bestätigung geben.

Denn das Subjekt kann doch nur in den Zeichenspuren . . . . *t]in-na* enthalten gewesen sein. JENSEN a. a. O., 536 hatte sie zu *[qat-ti]n-na* zu ergänzen versucht; aber das dürfte nicht ganz zutreffend sein. Vielmehr liegt es näher, in *„tin“* den Überrest des Zeichens *„geštin“* zu sehen und dieses als *^{ilu}Geštin-na* im ganzen zu fassen. Der Raum erlaubt soviel. Es ergibt sich dann folgende Übersetzung:

„^{ilu}Geštinna zertrümmerte ihren Pflug“.

Daraus ist mit Sicherheit zu schließen, daß der *Pflug das heilige Gerät,* kurz *das Symbol der Geštinna* ist. Es ist somit selbstverständlich, jenen Pflug auf dem Kudurru des Melišipak (*M. D. P.,* I, 172f., Abt. 4, 19, vgl. Abb. 1) als das Symbol der Göttin zu betrachten. Im Text ist allerdings weder von ihr noch von ihrem Symbol die Rede, ja der Pflug wird überhaupt in keiner Kudurru-Inschrift erwähnt. Doch ist das nicht weiter von Belang.

Diese Darstellung des Pflugs ist zugleich, soweit wir bis jetzt sehen können, die *älteste* Abbildung desselben auf babylonischer Seite[2]. Die Pflugschar oder besser Pflugröhre ist anscheinend

---

[1] Wie schon JENSEN a. a. O., 272, 1 ausgesprochen hat, gehört dieser Text überhaupt nicht in dieses Epos. Man könnte aber versucht sein, ihn in den Ira-Mythus zu stellen; denn darnach ist Erech feindlichen Angriffen ausgesetzt. Man vgl. besonders Col. II, 15ff. (S. 62|63) mit Z. 15ff. unsres Texts: der Zorn der Göttin Ištar; die Feinde; die Wechselrede der Götter usw. — Zur Lesung von Z. 5: wohl besser . . . *a-ba-lim-ma* zu lesen und dann etwa zu *[uš-i]a-ba lim-ma* (von *abālu* „traurig sein“) zu ergänzen; schon wegen des parallelen *ibakki.* — Z. 8: für *i-zi-ra* mag auf K. 4102, 4 (BOISSIER, a. a. O., 98) verwiesen werden: *šumma urîṣu zi-ra-at* usw., doch unsicher.

[2] Eine weitere und viel deutlichere Abbildung des Pflugs, aber aus späterer Zeit, findet sich auf der oberen Fläche eines schwarzen Steines im Brit. Mus., Nr. 10 (91027). Die Inschrift ist in I. *R.,* 49 publiziert; eine Photographie des Steines findet sich bei *Mansell,* 1591. Dieser Stein zeigt deutlich, daß der Pflug der Zeit Asarhaddon's von der alten Form kaum verschieden ist. Vgl. Abbildung 3a.

an dem untern Ende der Handsterzen befestigt. Eine Art Pflock oder Röhre mit schalenförmigem Aufsatz[1] ragt senkrecht daraus empor, und ist sowohl mit den Handsterzen als auch mit dem Pflugbaum durch Stricke verbunden. Das einzige Metallstück war wohl nur die röhrenförmige Pflugschar, die dann dem ganzen Pflug den Namen gegeben hat. Außerdem ist der Pflug noch auf Kud. XVIII, fig. 8 (*M. D. P.*, VII, 145) zu sehen. Geštinna selbst wird in Kudurru-Inschriften bisher nur auf dem Kudurru des *Marduk-apal-iddin* (*M. D. P.*, VII, 143) erwähnt; doch der Pflug selbst fehlt unter den Bildern.

Es entspricht aber *Geštinna*[2] der Göttin *Bêlit-ṣêri* „der Herrin der Steppe", vgl. ZIMMERN, *K. A. T.*[3], 570 u. 637. Diese Bezeichnung wird durch die vorstehenden Ausführungen erst wirklich klar; vollends ihre Beziehung zu Tamûz, als dessen Schwester[3] sie bezeichnet wird.

Dazu kommt, daß *Geštinna-Bêlit-ṣêri* auch als „Schreiberin der Unterwelt" fungiert. Vgl. ZIMMERN, *Tamūzlieder*, S. 245 und *C. T.*, XXIII, 15 (K. 2175), I: 15. Aber wie soll sich das mit ihrer Tätigkeit als Göttin des Pflugs und des Feldes vereinbaren lassen? Geštinna ist eben die Göttin jedes röhren-

[1] Bei G. RAWLINSON, *The five Great Monarchies*, I, 576, Anm. 5 findet sich eine für diese Art Pflug sehr wichtige Erklärung. Darnach ist der Pflock eine Röhre mit einem schalenförmigen Aufsatz zur Aufnahme der Getreidekörner. Diese fallen beim Pflügen durch die Röhre in die aufgerissene Erde, indem sich somit Pflügen und Säen in eins verbindet. Vielleicht verhält es sich auch so bei dem oben besprochenen Pflug. Natürlich, diese Röhre wird aus Holz gewesen sein. — Siehe noch die Darstellung des Pflugs (in gelben Emailleziegeln auf blauem Grunde) vom Palast in Khorsabad bei PLACE, *Ninive*h, III, 31; auch bei PERROT u. CHIPIEZ, *Hist.*, II, Pl. XV nach S. 704; also aus der Zeit Sanherib's, s. Abb. 2.

[2] Die andern Variationen des Namens sind bekanntlich: *Geštin-nam; Geštin-an-na; Nin-geštin; Nin-geštin-na; Nin-geštin-an-na; Ama-geštin; Kaš-tin-nam.* Neusumerisch: *Mu-tin-an-na; Mu-ti-an-na.*

[3] Vgl. ZIMMERN, *Tamūzlieder*, S. 213. — *SAL + KU*, zu lesen *e-gi* nach Glosse in *C. T.*, XV, 22, Nr. 85005, Obv. 18 u. *C. T.*, XXIV, 5 (K. 4333), Obv. II, 8; auch PINCHES, *Hymns to Tammuz*, III, 30 u. V, 4 (s. *Manchester Mem.*, 48 [1904]).

Abb. 2. Pflug in gelben Emailleziegeln auf blauem Grund, vom Palast in Khorsabad. Zeit Sanherib's, 704—681 BC.

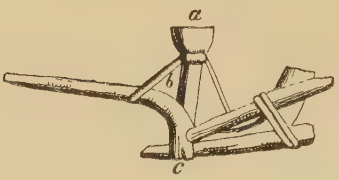


Abb. 3a. Pflug vom Schwarzen Stein *Ashur-aḫ-iddin's*, ca. 681—669 BC.

Abb. 3b. Moderner Türkischer Pflug.

Abb. 3c. Moderner Arabischer Pflug.

förmigen Geräts, gleichviel ob dieses als Pflug oder als Schreibrohr Verwendung findet.[1]

Diese Ansicht wird durch verschiedene Textesstellen gestützt. So heißt es bei ZIMMERN, *Rit. Taf.*, Nr. 24, Rev. 7: *tukkannu* (= *SU-BIR*) *mâr*[2] *ilu Bêlit-ṣêri* „das (Leder)-Futteral[3], das Kind der *Bêlit-ṣêri*". Ferner in Nr. 1—20, 40: *tukkannu la-pu-ut-te*[4] [*ilu Ni*]*n-geštin-an-na*[5] „das (Leder)-Futteral, das *laputtu*-Gefäß der Ningeštinanna".

Andre Stellen, wo Geštinna noch erwähnt wird, bieten für unsre Zwecke nichts Wesentliches, und brauchen deshalb hier nicht weiter berücksichtigt zu werden. Im übrigen dürfte auch dieser Fall wieder zeigen, daß die richtige Deutung der Symbole nicht durch Spekulation mit Sternbildern zu erlangen ist. Einzig und allein auf Grund der Anregungen, die uns die Texte bieten, werden wir im Laufe der Zeit auch all die andern Symbole sicher zu erkennen und zu identifizieren vermögen.

---

1 Eine Parallele hierzu dürfte *ilu Nisaba* sein, die zwar sonst als Getreidegöttin gilt, bei GUDEA, *Cyl. A.*, VI, 21 ff. (THUREAU-DANGIN, *Königsinschriften*) aber als „die den Griffel hält" beschrieben wird.

2 In Hinblick darauf ist wohl auch sicher *ilBil-gi ez-zu me-ru ša ilNusku* und *ilṢiru* (= *dSaḫan*) *me-ru ša ilKA-DI* (Kud. des Nazim., Col. IV, 11 u. 13) zu lesen.

3 Vgl. JENSEN bei KÜCHLER, *Med.*, S. 98: Schlauch; aber hier ist das Futteral für ihren Schreibgriffel gemeint. Ferner s. *takkannu* bei PINCHES, a. a. O., Z. 10, und *uttukkannu* in K. 4411 etc., 4 bei DELITZSCH, *W. B.*, 234.

4 *Laṗ(ṭ)uttu* wohl gleich *lupputtu*, *H. W.*, 383b: = *dukŠÚ-LAL*, ein Gefäß; vgl. *labuttu* u. *lubuttu* (= *amelnu-banda*), ebenda 373b.

5 So ist sicher zu lesen. — Unklar bleibt aber bis jetzt ihr Beiname *šassukat*, vgl. ZIMMERN, *Rit. Taf.*, Nr. 24, 36 u. Anm. 11. — Nebenbeibemerkt dürfte hier wohl *MI·NU·TU* = *lâ erêbu* zu lesen sein, parallel zu *lâ ṭeḫê*: also „zur Stätte .... nicht eingehen, den Genossen, die ...., sich nicht nähern". Für Konstruktion vgl. Z. 34 (Inf.!).

Dr phil Carl Frank

Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten.

I.

Es ist das Verdienst des verstorbenen Jesuitenpaters EPPING, die Namen und die Reihenfolge der Planeten für die Arsacidenzeit festgestellt zu haben. Man kann das jetzt bequem in Pater KUGLERs neuem Buche *Sternkunde und Sterndienst in Babel,* I (1907) nachlesen, wo nicht nur die gewöhnlichste Ordnung dieser spätesten Epoche

Te-bir[1] = Jupiter
Dil-bat = Venus
Gud-bir[2] = Merkur
Gin[3] = Saturn
An = Mars

und daneben eine den Merkur auslassende *Te-bir, Dil-bat, An* und *Gin* mitgeteilt wird, sondern auch mehrere, noch mit älteren Namen geschriebene, nämlich

523 v. Chr.		Sp. II 985.	S. H. 135.	
Sag-me-gar	(Jupiter)	*Sag-me-gar*	[*Sin*	Mond]
Dil-bat	(Venus)	*Dil-bat*	*Dil-bat*	Venus
Gin	(Saturn)	*Zal-bad-A-nu*	*Gud-bir*	Merkur

[1] Bezw. *Te-ud.* Die Aussprache war jedoch *Múl-bir*, bezw. *Mul-babbar*, vgl. die griech. Glosse Μολοβόβαρ ὁ τοῦ Διὸς ἀστήρ.

[2] Vgl. die Glosse 2. *R.*, 48, 36, *gu-di-bi-ir* zum Zeichen *dag* (oder *ezib*) = Marduk und dazu THOMPSON, No. 221, Rev. 5, *kakkab daḫ* = (*ilu*) *Lu-bad Gud-bir.*

[3] Zeichen *tur* und senkrechter Keil; semitische Aussprache u. a. *kaimânu* „der Beständige" (vgl. Amos 5: 26 und dazu meinen *Grundr.*, S. 88 und S. 90, A. i).

523 v. Chr.		Sp. II 985.	S. H. 135.	
[*Gud-bir*	(Merkur)][1]		*Zal-bad-a-nu*	Mars
Zal-bad-A-nu	(Mars)	*Gin*	*Sag-uš*	Saturn
Sin	(Mond)	*Sin*	*Kak-si-di*-Stern	

von welchen keiner über die Perserzeit zurückreicht.

Danach interpretiert nun P. KUGLER die längst bekannte assyrische Liste 2. *R.*, 48, 48—54*ab* = 3. *R.*, 57, 65—67*a* (aus Asurbanipals Bibliothek, also vermutlich aus noch älterer Zeit stammend):

Gott *A-ku*	= Gott *Sin*		Mond
Gott *Gaššibi*	= Gott *Samas*		Sonne
Gott *Dapinu*	= Gott *Dun-pa-ud-du*		Jupiter
Gott *Zib*[2]	= Gott (Var. Stern) *Dil-bat*		Venus
Gott *Lu-lim*	= Gott (Var. Stern) *Lu-bad Sag-uš*		Saturn
Gott *Bibbu*	= Gott *Lu-bad Gud-bir*		Merkur
Gott *Si-mu-ut*	= *ul Zal-bad-A-nu*		Mars

Der Erklärung dieser Liste von Seite KUGLERS steht jedoch meine 1891 aufgestellte und nachher von HUGO WINCKLER angenommene und weiter verwertete Deutung, der ich gleich die bei PLATO, *De republ.*, 616f. (nur von hinten anfangend) überlieferte an die Seite setze, gegenüber:

Sin	Mond	Σελήνη
Samas	Sonne	Ἥλιος
Dun-pa-ud-du, bezw. *Dapinu*	Merkur	Ἑρμῆς
Dil-bat	Venus	Ἀφροδίτη
Lu-bad Sag-uš	Mars	Ἄρης
„ *Gud-bir*	Jupiter	Ζεὺς
Zal-bad-A-nu	Saturn	Κρόνος

womit man die noch die älteren griechischen Namen enthaltende,

[1] Vgl. zu dieser sicheren Einreihung KUGLER, a. a. O., I, S. 13 und vgl. unten die ganz gleiche Ordnung im assyrischen Brief HARPER, No. 648 (BEHRENS, S. 95).

[2] *Zib* heißt *Abend*, also Venus als *Abendstern*. Daran darf man vielleicht die Vermutung knüpfen, daß in ältester Zeit, noch bevor der ja nur schwach wahrnehmbare Merkur beobachtet wurde, *Dun-pa-ud-du* die *Venus* als *Morgenstern* bezeichnete.

aber aus jüngerer Zeit (c. 100 v. Chr.) stammende Reihe einer Inschrift von Rhodos vergleiche:

φωσφόρος	Venus (als Morgenstern)
στίλβων	Merkur
πυρόεις	Mars
φαέθων	Jupiter
φαίνων	Saturn.

Hier läge also, falls meine Deutung sich als die richtige (s. darüber weiter unten) bewährt, die aus der griechischen (auf die Chaldäer zurückgehenden) Astrologie bekannte Anordnung nach der scheinbaren Entfernung von der Erde, bezw. nach den Umlaufszeiten (Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn) zu Grunde, nur daß, aus begreiflichen Gründen, die zwei großen Planeten Mond und Sonne zusammengestellt und an die Spitze gesetzt erscheinen. Was in der oben mitgeteilten assyrischen Liste das dem *Sag-uš* und *Gud-bir* vorgesetzte Wort *lu-bad* „Schaftöter", d. i. wohl *Schakal* oder *Wolf* (keinesfalls „frei weidendes Schaf", wie KUGLER will, oder „Widder", wie ich früher es erklärte) anlangt,[1] so steht damit offenbar die Notiz in Beziehung, Pythagoras habe die Planeten als κύνες Περσεφόνης, *die Hunde der Unterweltsgöttin Proserpina*, bezeichnet, insofern nämlich die Höllenhunde eine ganz passende Benennung für die *„Wölfe"* des Himmels abgeben würden.[2] Zu einer anderen Möglichkeit (*lubad* Lämmergeier als Wolf des Luftreichs) vgl noch weiter unten (S. 178, A. 2, Schluß).

Indem wir also zunächst die umstrittene Deutung der assyrischen Liste durch P. KUGLER noch auf sich beruhen lassen, füge ich den Listen, wo Jupiter und Venus die Reihe der Planeten im engeren Sinne beginnen (ich nenne sie die *Jupiter-Reihe*), zunächst noch einige weitere, von P. KUGLER übersehene, Beispiele aus der Assyrerzeit (und eines, *b*, aus der Perserzeit) hinzu:

a) BEHRENS, in seinen *Assyr.-Babyl. Briefen kultischen Inhalts* gibt, ohne die wahre Natur des Textes und seine Bedeutung für

[1] 3. *R.*, 57, 65—67, Unterschrift, heißen sämtliche Planeten „die sieben *lu-bad*".

[2] Man vergleiche auch die Rolle, welche der Hund neben dem Schakal in der ägyptischen Mythologie gespielt hat.

die Planetenfrage zu erkennen,[1] die Transkription und Übersetzung folgenden neu-assyrischen Berichtes:

„An den König, meinen Herrn, dein Knecht X. (Name abgebrochen). Friede sei dem König, meinem Herrn; die Götter [Assur und] Marduk mögen dem König meinem Herrn Segen geben. Betreffs der Sterne, um die [der König] mich [um Bescheid gefragt], so soll man [vor] den Sternen *Sag-me-gar, Dil-bat, Lu-bad Sag-uš, Lu-bad Gud-bir, Zal-bad-A-nu* und den Göttern *Sin* und *Samas,* (ferner vor dem Gott) *Bêl-mâtâti* („Herr der Länder"), den Sternen *Kak-si-di, Bil-dár, Bêlit-balâṭi, Mul* und den Göttern *„Sieben"* (= Plejaden) und *Išum* („Feuergott", sonst Nusku, als Stern aber *Pa-sag*) Brandopfer veranstalten, vor den [zwei] kleinen, [nämlich den Göttern *Sin* und] *Nergal* zusammen mögen sie veranstalten Räucherung."

Die „zwei kleinen" (*ṣa-ḫu-ra-a-ti*) sind wohl dieselben Zwillingsgötter, die D. T. 41 (*C. T.*, XIII, 34), in KINGs *Creation,* I, p. 124, *šinâ ṣuḫari* heißen, und weiß und schwarz sind, weshalb vielleicht auch an den schwarzen und weißen Raben der Nergalhymne, *A. S. K. T.*, No. 20, Obv., gedacht werden darf. Das für uns wichtigste sind aber die sieben Planeten und die sieben zu ihnen in Beziehungen gesetzten Fixsterne, offenbar ihre οἶκοι:

Stern	*Sag-me-gar*	(Jupiter)	im	Gott	*Bêl-mâtâti*
„	*Dil-bat*	(Venus)	„	Stern	*Kak-si-di*
„	*Lubad Sag-uš*	(Saturn)	„	„	*Bil-dár*
„	*Lubad Gud-bir*	(Merkur)	„	„	*Bêlit-balâṭi*
„	*Zal-bad-A-nu*	(Mars)	„	„	*Mul*
Gott	*Sin*	(Mond)	„	Gott	*„Sieben"*
„	*Samas*	(Sonne)	„	„	*Išum.*

Ein anderes ähnliches οἶκοι-System liegt in den sieben *Lumâši*-Fixsternen, 3. *R.*, 57, 53—56*a*, vor:

Stern	*Sú-gi*	(Plejaden)	für den Mond
„	*Ud-ka-gab-a*		„ die Sonne
„	*Sib-zi-an-na*		„ den Jupiter (?)
„	*Kak-si-di*		„ die Venus
„	*En-te-maš-šig*		„ den Merkur (?)

[1] Es heißt dort S. 95 bloß: „für solchen Sternkult vergleiche auch [HARPER,] VI, 648, 6ff."

Stern *Id-ḫu* („Adler") für den Mars oder Saturn
„ *Pa-bil-sag* „ „ Saturn oder Mars

wobei auf den Koran, 72 : 8, „wir haben berührt (*lamasnâ*) den Himmel, da fanden wir ihn voll von starken *Wächtern* und von *Flammen*" verwiesen sei, während in den sieben *tip-ḳi*-Sternen, 3. *R.*, 57, 50—52, (vgl. aramäisch *teḳaph*, „stark sein") diejenigen sieben der Tierkreissterne, in welchen die Planeten am stärksten wirken, die ὑψώματα der Astrologie, in altchaldäischer Auffassung zu erkennen sein werden.

Der Sterngott *Bêl-mâtâti* („Herr der Länder") wird wohl nur ein Beiname des *Sib-zi-an-na* („des treuen Hirten des Himmels"), nach P. KUGLER = β, ζ *Tauri* bis ε, γ *gem.* sein. *Kak-si-di* ist nach P. KUGLER der Beteugeuze im Orion; *Bil-dár* muß nach 3. *R.*, 57, No. 5 im Skorpion oder nicht weit davon gesucht werden; *Bêlit-balâṭi* („Herrin des Lebens") ist nach PINCHES ein Beiname des *Damu*-Sternes im Wassermann, *Mul* ist wohl der sonst *Te* geschriebene Stern im Stier und wird auch sonst, THOMPSON, No. 223 A, Obv. 9, dem Planeten *Zal-bad-A-nu* gleichgesetzt; der „*Siebengott*" ist das Plejadengestirn und der „*Feuergott*" endlich (sonst *Pa-sag*) ist vielleicht, aber allerdings nicht sicher, ein Stern im Widder, wenn nicht gar ein Stern im Stier (dann Gegenstern des *Pa-bil-sag* im Skorpion?). Von den *Lumâši*-Sternen ist der *Ud-ka-gab-a* („der den Mund aufsperrende Drache") sonst ein Stern im Schützen, scheint aber hier, der Stellung zwischen Plejaden und *Sibzianna* nach, eher sein Gegenstern in den Zwillingen zu sein, während *En-te-maš-šig* dem sog. Astrolab nach ein zwischen Wage und Skorpion zu suchender Stern sein muß; da letzterer 2. *R.*, 57, 48, dem Planeten *Gud-bir* gleichgesetzt wird, so wird er wohl hier, in der *Lumâši*-Liste, als Haus des Merkur gedacht sein, indes *Id-ḫu* (unser „Adler"), nach 2. *R.*, 57, 53 = *Nin-ib*, nur Saturn oder Mars beherbergen kann.

b) Die Sternliste 5. *R.*, 46, No. 1 gibt am Schluß, Z. 39—44, noch bevor der Kommentar zu den Sternen der „*Bahn des Anu*" auf Z. 45 beginnt, die Planeten in folgender Ordnung:

Sag-me-gar = Jupiter
Dil-bat = Venus
Lu-bad = Merkur
Zal-bad-A-nu = Mars

und noch die beiden, offenbar für Sonne und Saturn stehen sollenden Sterne *Ud-ka-gab-a* (siehe die *Lumâši*-Liste, No. 2) und *Nu-muš-da* (= Ninib, aramäisch nach HROZNÝ אנושת, worin ich nur das א als bloßen Vokalvorschlag, vgl. mandäisch *Enbû* für *Nabû*, ansehen möchte).

c) Die Liste K. 260 = 2. *R.*, 51, No. 2 + 2. *R.*, 49, No. 3, Obv. gehört, wie sich noch mit aller Wahrscheinlichkeit behaupten läßt (vgl. schon meine *Aufs. u. Abh.*, S. 450), ebenfalls hierher:

Sag-me-gar	= [*Dun-pa-ud-du*]	Jupiter
Ud-al-kud	= [ditto]	„
(oder *Dapinu*)		
„*Weiß-stern*“	= [*Dil-bat*]	Venus
„*Rot-stern*“	= [*Zal-bad-A-nu*]	Mars
(12 Namen)		
„*Schwarz-stern*“	= *Sag-uš Samas*	Saturn
Lu-bad	= *Gud-bir*	Merkur

wo die Ergänzung *Zalbadanu* nach 3. *R.*, 57, 62—64 (dort sieben Namen des *Zalbadanu*) absolut sicher ist, während die Ergänzung *Dilbat* zum „*Weiß-stern*“ sich hier notwendig aus dem Zusammenhang ergibt, obwohl 2. *R.*, 49, No. 1, Obv. „der weiße *ul*“ (syn. von *mul*, „Stern“) = *Zalbadanu* ist und KING, *Magic*, No. 46, Nergal-*Zalbadanu* als weißer Stern bezeichnet wird.

d) Endlich weist auch die Liste der Götterzahlen, K. 170, gerade weil sie von Marduk an die gewöhnliche Ordnung der Zahlen (*Anu* 60, *En-lil* 50, *Ea* 40, *Sin* 30, *Samas* 20) verläßt, deutlich auf die Absicht hin, eine bestimmte Reihenfolge darzustellen:

11	*Marduk*	Jupiter
15	*Istar*	Venus
50	*Nin-ib*	Mars
14	*Nergal*	Saturn
10	*Nusku*	Merkur

Fassen wir nun zusammen, und zwar zunächst noch mit absichtlicher Übergehung der Liste 2. *R.*, 48 = 3 *R.*, 57, die nach späterer Deutung sich mit der Folge bei HARPER, No. 648, deckt, so haben wir in Beziehung auf die Namen folgende Resultate:

Sag-me-gar[1] = Jupiter, Planet Marduks, später, in der Arsacidenzeit aber *Múl-bir*, ein neu nach Analogie von *Gud-bir* gebildeter Name — Planet des Gottes Marduk.

Dil-bat = Venus, einmal auch *„Weiß-stern"* — Planet der Istar.

Lu-bad Sag-uš, auch bloß *Sag-uš*, einmal auch *„Schwarzstern"*, von der Perserzeit an *Gin* („der Beständige", weshalb auch *Sag-uš* dann durch *Kaivânu* „der Beständige" übersetzt wird), — Planet des Pest- und Todesgottes Nergal.[2]

Lu-bad Zal-bad-A-nu, aber auch bloß *Zal-bad-A-nu* (so auch noch in der Perserzeit), einmal auch *„Rot-stern"*, später in der Arsacidenzeit abgekürzt *An* — Planet des Kriegs- und Flurengottes *Nin-ib*.[3]

Lu-bad Gud-bir, auch bloß *Lu-bad* oder *Gud-bir* — Planet des Gottes Nebo (bezw. seines Stellvertreters, des Nusku).

Dagegen in Beziehung auf die Folge kann keineswegs der Satz P. KUGLERs von der „Stabilität des babylonischen Planetenkultes" gelten. Lediglich, daß vom Ende der Assyrerzeit ab Jupiter und Venus konstant an der Spitze stehen, aber dann hört die Stabilität auf. Denn wir fanden „Saturn, Merkur, Mars": HARPER, No. 648 und Kambysestafel, 523 v. Chr.; „Mars, Saturn, Merkur": K. 260 (2. *R.*, 51, No. 2 + 2. *R.*, 49, No. 3) und K. 170 (Götterzahlen) und vgl. Sp. II. 985 und die eine Variante der Arsacidenzeit, wo allerdings Merkur fehlt; „Merkur, Saturn, Mars": Arsacidenzeit (gewöhnliche Reihe dieser späten Epoche); „Merkur, Mars, Saturn": S. H. 135 und wohl auch 5. *R.*, 46, No. 1.

---

[1] Dieser Name für Jupiter ist der gewöhnlichste und steht durch folgende von mir früher (*Aufs. u. Abh.*, S. 379) nicht ganz richtig übersetzte Stelle fest: „Der Stern Marduks heißt, wenn er über den Horizont sich erhebt (d. h. eben aufgegangen ist) *Dun-pa-ud-du* [d. h. Merkur, also gewissermaßen der Nebo-Jupiter, wie man auch den Neumond den Nebo-Mond nennt und den abnehmenden Mond den Nergal-Mond nannte], wenn er *x* Grade hoch steht, heißt er *Sag-me-gar*, wenn er dagegen im Zenith steht, heißt er *Nebiru*" (d. h. „Durchgang", „Flußüberschreitung", vgl. äg. *m'bȝ* (מעבא), aus *m'br*, 30, was vielleicht auf eine Einteilung des Meridians von Horizont bis Zenith in 30 *kasbu* in vorhistorischer Zeit hinweist).

[2] Gelegentlich aber auch Stern des *Nin-ib*, vgl. dazu KUGLER, a. a. O., I, 221 f.

[3] Oder umgekehrt des Nergal (vgl. ebenfalls KUGLER, a. a. O.).

II.

Nun erst kommen wir auf die schon oben S. 171 f. aufgeworfene Frage zurück, ob nicht in der daselbst aus einem assyrischen (aber wohl ursprünglich gewiß schon altbablyonischen) astrologischen Lehrtext der Bibliothek Asurbanipals mitgeteilten Planetenliste statt Jupiter und Merkur vielmehr Merkur und Jupiter (und ebenso dann auch statt Saturn und Mars vielmehr Mars und Saturn) als Erklärung einzusetzen sind. Dort stehen bekanntlich statt *Sag-me-gar* der späteren Listen die zwei anderen Namen *Da-pi-nu* (semitische Übersetzung eines sumerischen *Ud-al-kud*) und *Dun-pa-ud-du*. Daß nun das letztgenannte Epitheton tatsächlich dem Jupiter beigelegt wurde, erhellt aus der S. 176, A 1 mitgeteilten Stelle, aber gerade der dort vorliegende Zusammenhang weist auf eine Übertragung eines urspr. *Merkur*namens auf den nur wenig über den Horizont sich erhebenden, weil eben erst aufgegangenen Jupiter hin, wie denn auch das Wort *pa-ud-du* (semit. *šûpû* oder *uštapû*) vom ersten, feinen, merkurartigen Aufstrahlen, z. B. des Neumondes (der ja auch deshalb der Nebomond heißt), 4. *R.*, 25, Col. 3, Z. 42 ff., gebraucht wird.

In der Götteraufzählung des von FRANK und ZIMMERN behandelten Nazimaraddas-Grenzsteines steht zwar *Dun-pa-ud-du* für Marduk, aber es ist charakteristisch, daß gerade dort sowohl das Symbol des *Nabû*, die Pflugschar (der keilähnliche triangelartige Gegenstand), als auch der Name des Nabû fehlt, so daß also der Name *Dun-pa-ud-du* für Marduk sicher nur deshalb gewählt worden ist, weil er eben den Sohn Marduks, den *Nabû* oder Nebo (als Planetengott: Merkur) mit vertritt. Und daß dann umgekehrt der Name *Gud-bir* ursprünglich den Jupiter bezeichnet haben muß, lehrt allein schon, worauf ich schon des öfteren hingewiesen habe, die ganz gleiche Bildung (wörtlich: „Rind des Lichtes") wie beim Namen Marduks von Babel, *Amar-ud* mit der alten Adj.-endung *-k*, wörtlich „Jungstier des Lichtes". Bekanntlich ist um 2000 v. Chr. in den bilinguen Texten der Name des alten Marduk von Eridu, *Silig-gullu-dug* (Syn. *Silig-alim-nunna* und *Gud-alimma*), in der semitischen Übersetzung durch *Amar-ud* ersetzt; daß letzterer Name schon vorher den Planeten Jupiter bezeichnete, sehen wir aus dem Personennamen

der Zeit der Könige von Ur: *Bur-Sin-kakkab-Marduk*, d. i. der deifizierte selige König Bur-Sin ist der Stern des Marduk.[1]

Nun haben wir aber glücklicherweise seit kurzem eine endgiltige inschriftliche Bestätigung dafür, daß in der Tat einmal *dapinu* ein Epithet des Planetengottes Nebo, also des Merkur, und *Gud-bir* ein solches des Planetengottes Marduk, also des Jupiter, gewesen ist, womit zugleich P. KUGLERs Satz, daß „eine *Vertauschung* der Planetennamen in Babylonien niemals stattgefunden", direkt widerlegt ist. Und zwar findet sich diese Bestätigung an einem Ort, wo sie niemand gesucht und erwartet hätte, nämlich in der Sammlung von Kontrakttafeln, die kürzlich als Band VIII der *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania* von Prof. CLAY herausgegeben worden ist. Aus Versehen hat dort Prof. CLAY unter No. 142 einen ganz andersartigen Text, nämlich ein Gebet des Assyrerkönigs Samas-sum-ukin an die Götter Marduk und Nabû und zwar als an die Planetengötter Jupiter und Merkur, mitpubliziert, wie das kürzlich ARTHUR UNGNAD in dem letzten Heft der *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, S. 13—16, festgestellt hat. Das Gebet beginnt Z. 6f. mit einer kurzen Anrufung an „den Stern des Gottes Marduk", der Z. 7 geradezu „Gott *Gud-bir*" genannt wird,[2] um dann Z. 10ff. zu einer viel ausführlicheren Anrufung an den Gott Nabû als

[1] Also die gleiche Anschauung wie bei den alten Ägyptern, wo der verstorbene König zum Gott Osiris wurde. Osiris entspricht aber einmal dem alten Marduk von Eridu (vgl. meinen *Grundriß*, S. 115), und zweitens auch dem Planeten Jupiter (vgl. BRUGSCH, *Aegyptologie*, S. 336).

[2] Die Zeilen 6—9 lauten: „An den Stern des Gottes Marduk, den mächtigen ....., den Gott *Gud-bir*, den Herrn der Bäche, Quellen und ....., den Gott *Im-du-du* [d. i.] den umher[wandelnden], den Herrn des Gerichts, welcher ....." Dazu ist zu bemerken, daß *mut-ta-li-ku*, „der Umherwandelnde", offenbar, gleich *lu-bad* (s. oben S. 172), eine allgemeine Bezeichnung für „Planet" war; vgl. dazu noch 3. *R.*, 66, Col. 2 : 8, (*ilu*) *I-šum* (s. oben S. 173) *mu-ut-tal-li-ku* und 4. *R.*, 24, No. 1, Rev. 42/3, *Nergal bêlu mut-tal-lik* (sum. *du-du*) *mu-ši*, also Nergal (Saturn oder Mars) als „Nachtwandler". Zu *im-du-du* vgl. *im-šú-nigin-du-du* = *muttalliku*, 5. *R.*, 42, 29 und *im-šú-nigin-na* = *ti-nu-ru*, „Kohlenbecken", ebenda 27, wonach also die Planeten als am Himmel wandelnde Kohlenbecken angesehen wurden, wie es ja auch am Tierkreis (im *Aquarius*) ein Kohlenbecken (vgl. die Grenzsteine und den Monatsnamen *Kanun*) gab; dazu paßt auch vortrefflich *Išum muttalliku*, „der wandelnde Feuergott".

den Gott des Morgen- und Abendsterns,[1] also deutlich als den Planetengott Merkur, die sich auf das merkwürdigste (was von A. UNGNAD übersehen wurde) mit dem 1. *R.*, 35, No. 2, veröffentlichten Gebet des Assyrerkönigs Hadad-nirâri (9. Jahrh. v. Chr.) berührt, überzugehen. Wie dort Nebo die Epitheta *da-pi-ni ša-ki-e* (gleich zu Anfang), *šit-ra-ḫu rubû, abkal niklâti, pâḳid kiššat šamê u irṣitim, rapša uzni, tâmiḫ ḳan duppi, ša baluššu la iššakanu milku* (ohne den kein Rat gemacht wird), *âšib Ezidda* etc. führt, so hier, Z. 22, *da-pi-nu ša-ḳu-u* (vgl. oben S. 171 *Da-pi-nu* = *Dun-pa-ud-du*); Z. 20f., *šit-ra-ḫu šur-bu-u*; Z. 22, *bêl niklâti* ..... *abkal kiššat* .....; Z. 18, (*ilu*) *Sit-kak-ki-šár-ra* [=] *pa-ḳid kiš-šat šamê u irṣitim*; Z. 25, *rapša uzni, dupsar gimri, nâši duppi šimâti*; Z. 21, *mâlik* [*milki*]; Z. 13, *âšib E-zid-da*. Und zwar scheint gerade *dapinu* Z. 22 (wo UNGNADs Übersetzung von *dapinu šaḳû* durch „der den Hohen niederwirft" statt „*dapinu*, der Hohe", schon grammatisch ganz unmöglich ist) das Hauptepitheton des Planeten-Gottes Nabû gewesen zu sein, da es 1. *R.*, 35, No. 2 allen andern voransteht.[2]

Ist aber in der oben S. 171 mitgeteilten Liste *Dun-pa-ud-du*, bezw. *Dapinu* urspr. Merkur und *Gud-bir* urspr. Jupiter, dann ist es eigentlich selbstverständlich, daß auch bei *Sag-uš* und *Zalbad-A-nu* eine ähnliche Vertauschung im Lauf der Zeit stattgefunden hat, wie ja auch die entsprechenden Götter Nin-ib und Nergal des öfteren miteinander wechseln. Es ist eine solche Vertauschung auch ganz begreiflich, da diese beiden Planeten, Mars und Saturn, als die beiden bösen Planeten gelten, wie auch ebenso die beiden genannten Götter ganz ähnliche Eigenschaften aufweisen, nämlich Nin-ib der Gott des Krieges, aber auch der

— Nachträglich sei die Vermutung gestattet, ob nicht *lu-bad* sich im Geier *Lubad* der arab. Mythologie erhalten und ob nicht *bibbu* auch die Bedeutung „Geier" (vgl. arab. *bûḥ* und *bûm*, und assyr. *Bambu-ki*, Βαμβύκη, Hiera-polis aus Hierakonpolis verkürzt?) gehabt hat; auch bei den Ägyptern hieß fast jeder Planet Ḥor, d. i. urspr. Falke, Sperber.

[1] Vgl. Z. 11, *kakkab ṣit* (*ili*) *Samaš u ereb* (*ili*) *Samaš*.

[2] Vgl. auch Z. 19, *e-ma-mu-ú napišti mâti, balaṭ niši* und dazu 2. *R.*, 31, No. 3, 32, *e-ma-mu* ein Syn. von *dapinu*. Da *šim-bi-zi-da* (vgl. *E-zi-da*) = *a-ma-mu-ú* eine Spezerei ist, so ist vielleicht auch *emamû* (und auch *dapinu?*) als solche zu erklären.

Flurgrenzen, und Nergal der Gott der Pest, des Todes und der Unterwelt. Ganz richtig identifiziert P. KUGLER auf S. 286f. seines Buches den Planeten *Sag-uš* (später Saturn) mit dem Gott Nin-ib und den Planeten *Zal-bad-A-nu* (nach babyl. Deutung „der sich mit dem Tod sättigende" und später = Mars) mit dem Gott Nergal. Aber gerade mythologische (weniger astronomische) Erwägungen legen es nahe, daß dem Nin-ib, dem Gott des Krieges und Blutvergießens, ursprünglich der rote Mars und dem Nergal Kronos-Saturn entsprochen haben muß, was dann wiederum auf *Sag-uš* = Mars und *Zal-bad-A-nu* = Saturn führen würde. Der späteren Vertauschung entsprechend heißt der *Sag-uš*-Planet (dann = Kaivân-Saturn) der Sonnenplanet, und zwar sowohl nach babylonischer als auch nach griechisch-astrologischer Überlieferung, und das paßt auch ausgezeichnet zum Charakter des Gottes Nin-ib, der wie die Sonne bei den Chaldäern ursprünglich eine weibliche Gottheit gewesen ist, aber es paßt absolut nicht zum Planeten Saturn. Denn letzterer mit seinen $29^1/_2$ Jahren Umlaufszeit galt den Chaldäern vielmehr als Mondplanet (vgl. die $29^1/_2$ Tage des Mondes); wenn die Zwillinge stets als Sin und Nergal gedeutet werden, so ist das keineswegs = Mond und Sonne, sondern vielmehr zu- und abnehmender Mond. Der rote Mars gehört zur roten Sonne (vgl. den populären Ausdruck „rotes Gold") und der schwarze Saturn (siehe zu dieser altastrologischen Farbenbezeichnung oben die Liste *c* auf Seite 175) zum sogenannten Schwarzmond.

Also auch dadurch kommen wir für die S. 171 mitgeteilte Liste als ursprünglichen Sinn auf die Deutung und Folge:

Mond, Sonne; Merkur, Venus; Mars, Jupiter, Saturn.

III.

Anhangsweise möchte ich noch auf zweierlei hinweisen, nämlich auf die in den sieben Weihegraden der Mithramysten vorliegende Planetenordnung und dann, was ich für noch viel wichtiger halte, auf die noch ziemlich offen zu Tag liegende Anordnung der sieben letzten Urväter (Ḳain bis Noaḥ, bezw. Ammenon bis Xisuthros) nach den Planeten.

Bei CUMONT-GEHRICH, *Die Mysterien des Mithra* (1903), S. 114

fehlen zwar die Planetenidentifikationen, aber da er die betreffenden sieben Grade nach dem Vorgang der Alten die „sieben Planetensphären“ nennt, so wage ich mit voller Zuversicht folgende Entsprechungstabelle aufzustellen:

Rabe	= Saturn (schwarz)	die Diener (ὑπερετοῦντες) = Katechumenen.
κρύφιος	= Jupiter	
Soldat	= Mars	
Löwe	= Venus[1]	die „Teilnehmer“ (μετέχοντες); erst sie durften an den Mysterien teilnehmen.
Perses[2]	= Merkur	die drei höchsten Grade.
ἡλιοδρόμος	= Sonne	
„Vater“	= Mond	

Von diesen sieben Identifikationen sprechen die unterstrichenen fünf für sich selbst. Wenn aber somit eine Reihe Saturn, *X*, Mars, Venus, *Y*, Sonne, Mond vorliegt, so ist es selbstverständlich, daß dann *X* = Jupiter und *Y* = Merkur sein muß, auch wenn keine weiteren Beweise dafür beizubringen sind.

Fast ganz die gleiche Reihe, ebenfalls mit Saturn anfangend, haben wir bei den sieben Epitheta Christi in seinen Anreden an die kleinasiatischen Gemeinden, Apoc. 2, 1ff., nur daß dort die Sonne nach ältester Weise in der Mitte steht:

Ephesus:	der die *sieben Sterne* in der Rechten hält, der unter den sieben Leuchtern wandelt (vgl. auch Apoc., 2:7 den „Baum des Lebens“).	Saturn-Nergal (vgl. dazu Sach. 3: 9 und 4: 10)
Smyrna:	der Erste und Letzte, der tot war und lebendig wurde.	Jupiter-Marduk
Pergamos:	der das scharfe, zweischneidige *Schwert* hat (und vgl. Apoc., 2: 17 den „weißen Stein“).	Mars-Nin-ib

[1] Vgl. den Löwen als das heilige Tier der Istar. Da der Stier das heilige Tier des Jupiter ist, so ist κρύφιος („der Verhüllte“) vielleicht aus Kerub umgebildet.

[2] Dies Wort muß eine andere Bedeutung als „Perser“ haben; Dr. Robert Eisler vermutet „*Feueranmacher*“, wozu Nusku-Gibil zu vergleichen wäre.

Thyatira:	der Sohn Gottes, der *Augen* hat wie *Feuer* flammen, dessen Füsse wie Erz sind.	Sonne-Samas
Sardes:	der die *sieben Geister* Gottes und die sieben Sterne hat (und vgl. Apoc., 3: 5 die „weißen Kleider").	Venus-Istar (vgl. *Iš-ḫa-ra*, die Mutter der Sieben)
Philadelphia:	der den *Schlüssel* Davids hat, der da öffnet und schließt (und vgl. Apoc., 3: 12 die „Schrift" und den „Pfeiler!").	Merkur-Nabiu
Laodicea:	Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge (vgl. Ps. 89, 38), der Urgrund der Schöpfung Gottes.	Mond-Sin

Daß hier nicht die Wochentagsordnung (so ALFR. JEREMIAS, *Babylonisches im N. T.*, S. 26f.: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn) vorliegt, dürfte von vornherein einleuchten; sagt doch selbst JEREMIAS, daß der Schlüsselträger sonst Merkur (nach ihm irriger Weise hier Venus) sei.

Was nun aber zweitens die Urväterliste, Gen. 4 und 5, anlangt, so habe ich bereits in meiner Broschüre *„Die altorientalischen Denkmäler und das alte Testament"* (Berlin 1902), S. 24—30 darauf hingewiesen, daß dort ebenfalls die alte Planetenordnung vorliegt, und zwar Gen. 5 (= Berosus) die mit der Sonne (Henoch) in der Mitte, Gen. 4 aber mit der besonders in Babylonien (im Gegensatz zu Chaldaea?) üblichen Heranrückung der Sonne zum Mond, also:

Gen. 4:		Gen. 5:		Berosus:
Mond	*Ḳain*	*Ḳênan*	Mond	Ammenon
Sonne	*Ḥanok*	*Mahalal-El*	Venus	Megaloros
Merkur	*'I-jrad*	*Jared*	Merkur	Daonos
Venus	*Meḥû-Jaël*	*Ḥanok*	Sonne	Euedorachos
Mars	*Metû-Saël*	*Metû-Sälaḫ*	Mars	Amempsinos
Jupiter	*Lamek*	*Lamek*	Jupiter	Opartes
Saturn	[*Nôḫ*]	*Nôḫ*	Saturn	Xisuthros

womit wiederum die Liste der Monatsgötter, 4. *R.*, 33, in welchen HUGO WINCKLER die von mir aufgestellte alte Planetenordnung glücklich erkannt hat, in engem Zusammenhang steht:

Monat	Sivan	*Sin*	= Mond
„	Tammuz	*Nin-ib*	= Sonne
„	Ab	*Nin-giš-zi-da*	= Merkur
„	Elul	*Istar*	= Venus
„	Tišri	*Samas*	= Mars
„	Araḫ-samna	*Marduk*	= Jupiter
„	Kislev	*Nergal*	= Saturn.

Nin-ib und Samas, die auch sonst wechseln (vgl. z. B. oben S. 180) und die hier beide das gleiche Epitheton *ḳarradu* „Held" führen, sind hier vertauscht, und zwar steht Nin-ib an Stelle des Samas zwischen Mond und Merkur offenbar in Einklang mit dem Monatsnamen Tammuz, da ja die Götter Tammuz und Nin-giš-zi-da (letzterer sein Bote und Minister, sonst Nusku = Nabiu) eng zusammengehören; daß dann umgekehrt Samas für Nin-ib-Mars eingetreten ist, bot noch den Vorteil, dadurch zugleich einen Kompromiß mit der noch älteren Anordnung „Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn" zu haben, da ja die betr. Anordnung der Monatsgötter auch als „Mond, Mars, Merkur, Venus, Sonne, Jupiter, Saturn" gedeutet werden konnte.

Auch die drei Kinder des Nôḫ-Saturn haben hier noch einen Reflex, insofern die drei letzten Monatsgötter *Pap-sukal* (Neumond, vgl. *pap* = *bâbu*, *„baby"*), *Ramman* (abnehmender Mond, Wettermond) und *„Siebengott"* (vgl. *Išḫara* als die Mutter der Sieben) deutlich an Sem-Jabal, Ham-Jubal und ihre Schwester Japhet-Tubal (analoge Reihe zu Habel, Ḳain, Naʿemah, vgl. meinen *Grundriß*, S. 119, A. 1) erinnern.

Als Kommentar zu Gen. 4/5 und Berosus diene noch kurz folgendes. Die Liste des Berosus ist, wie ich in *P.B.A.S.*, XV (1893), p. 243—246 ausführte (nur „Euedorachus = *En-medúr-an-ki*, König von Sippar, der Sonnenstadt" hat erst später HEINRICH ZIMMERN gefunden) babylonisch folgendermaßen zu rekonstruieren:

Ammenon = *Ummânu*, „Künstler, Werkmeister, Musiker“ (hebr.-arab. *ḳain*)
Meg-Aloros = *Amel-Arûru*[1]
Daonos = *Dapinu* (Verhärtung aus *Dâwinu*)
Euedurachos = *En-me-dúr-an-ki*
Amempsinos = *Amel-Nisin* (Beiname des Nin-ib-Mars)
Opartes = *Ubara-Tutu* (Vater des *Ud-napišti*)
Xisuthros = *Ḥasis-watra* (Beinahme des *Ud-napišti*).

Saël der „Entscheider“ und *Sälaḳ* (babyl. *Sarraḫu*) müssen beides Epitheta des Nin-ib-Mars gewesen sein; *Nôḥ* (vgl. die „Ruhe“ des siebenten Tages) ist passend durch Saturn symbolisiert.

Jared ist Hypocoristicon aus עירד, welches wiederum aus עי „Feuer“ und ירד „stieg herab“ zusammengesetzt ist; der Monat Ab hieß ja babylonisch „Monat der Herabkunft des Feuergottes (*arad Gibil*)“, vgl. meinen *Grundriß*, S. 184, A. 2. Auch *giš-zi-da* ist aller Wahrscheinlichkeit nach das „männliche Holz“, mit dem man durch Drehen Feuer erzeugte (daher dann auch *imidtu* „Phallus“), gewesen, sodaß also gerade *Nin-giš-zi-da* mit allem Bedacht zum Schutzgott des Feuermonats Ab gewählt worden war. Der Monat Sivan war dagegen der „Backsteinmonat“, was, wie schon Lenormant erkannte, auf die Zwillinge (vgl. Romulus und Remus, Kain und Habel), den Brudermord und den Bau der ersten Stadt (Gen. 4: 17) sich bezieht. All diese Zusammenhänge können unmöglich bloß auf Zufall beruhen; vor allem aber ist wichtig, daß sich die auffallende Abweichung in der Stellung des Sonnen-patriarchen Henoch nun ungezwungen durch die Varianten der Planetenordnung erklärt.[2]

---

[1] Oder wohl besser *Maḫ-Arûru*, d. i. die Göttin Maḫ (auch *Nin-maḫ*, *Nin-ḫar-sag* und *Bêlit-ili*) ist die *Arûru*. *Maḫ* (sonst „groß, erhaben“, μέγας) muß auch „Weib“ bedeutet haben, ebenso hebr. מח (also מחו „sein Weib“; מחו „sein Mann“), wie auch מהלל „Braut, Gattin“ (vgl. Prov. 27: 21, und talmudisch הִלּוּלָא „Hochzeit“) geheißen haben muß. Also מחו יאל „sein Weib ist Jaël = *Arûru*“, und מהלל אל „Braut Gottes“ (wo אל für den alten Gottesnamen eingesetzt worden ist).

[2] Daß Gen. 5 Venus vor Merkur (statt umgekehrt) steht, hat eine Analogie in der oben S. 172 aufgeführten Reihe der Inschrift von Rhodus. Die dadurch beabsichtigte engere Verknüpfung einerseits der Venus mit dem Mond,

Wie nun den Hebräern die alte Planetenordnung geläufig war, so war es auch das Zifferblatt der großen Weltenuhr, in welchem die Planeten als Verkünder der göttlichen Dinge die Zeiger vorstellten, nämlich die Ekliptik. Nur kurz will ich daher zum Schluß die wie mir scheint allein richtige Interpretation der Epitheta der zwölf Stämme im Jakobsegen, Gen. 49, geben; die Zweiteilung ist klar durch den refrainartigen Ausruf, Vers 18, „auf dein Heil warte ich, Jahveh".

A.	Ruben	— Wassermann (vgl. Gen. 49: 4*a*)
	Simeon und Levi	— Zwillinge
	Juda	— Löwe (Gen. 49: 9)
	Sebulon	— Fische (vgl. das Meer und die Etymologie von Ṣidon = „Fischfang")
	Isaschar	— Krebs, bezw. die *Aselli* (vgl. Gen. 49: 14*a*) im Krebs.
	Dinah	— Jungfrau
	Dan	— Wage[1]
B.	Gad	— Skorpion (Wortspiel von עָקֵב Gen. 49: 19 mit עקרב)
	Asser	— Schütze (der den Königen das Wildpret liefert)
	Naphtali	— Caper (אַיָּלָה ist die Berggeis, vgl. arab. *ayyil* Bergbock; אמרי שפר sind die „Lämmchen des *šapparu*" oder Bergbocks)
	Joseph	— Stier (vgl. das Wortspiel mit שור Gen. 49: 22 und noch deutlicher Deut. 33: 17)
	Benjamin	— Widder (worauf der die Schafe zerreißende Wolf Gen. 49: 27 anspielt; die Beute, von der zwei parallele Satzglieder ausdrücklich reden, ist eben der Widder),

andererseits des Merkur mit der Sonne, ist ja auch astronomisch durchaus begreiflich.

[1] Das zweimalige Dan fordert kategorisch die Wiederherstellung des einen von beiden zu Dinah, der Schwester der Söhne Lea's. Auch die Vergleichung mit נחש „Schlange" (vgl. נחשת „Kupfer" das Metall der Istar und babyl. *nuḫšu* vulva) spricht für Dinah statt Dan in Gen. 49: 17.

wo die ursprüngliche Ordnung (vor allem sind Ruben, der als der Erstgeborene galt, und Joseph vertauscht) *A* Joseph, *Simeon* und *Levi*, Isaschar, *Judah*, *Dinah*, *Dan*; *B* *Gad*, *Asser*, *Naphtali*, Ruben, Sebulon, *Benjamin* noch deutlich genug durchschimmert.

Diese Anordnung nach Tierkreismotiven[1] ist eine *Erklärung*; alle übrigen bisherigen Versuche, Gen. 49 zu verstehen, verdienen den Namen einer Erklärung nicht. Ich überlasse es ruhig der Zeit, ob eine solche in obigem vorliegt, oder aber nur „künstliche Tifteleien und Verdrehungen", mit denen man „neuerdings[2] wieder das Schema der Tierkreisbilder dem Jakobssegen aufzupropfen versucht hat" (FRITZ WILKE, *Die astralmythologische Weltanschauung und das Alte Testament*, 1907, S. 42f.). Es wird sich, nicht zum letzten durch die neuen Aufschlüsse aus der Tempelbibliothek und dem (genau wie in Kujundschik) dazu gehörigen Tempelarchiv von Nippur, künftig noch manches anders darstellen, als die Schulweisheit sich träumen ließ.

München, August 1908.

Fritz Hommel

Nachtrag (vom Mai 1909). Seit die obigen Zeilen geschrieben sind, ist ein zunächst gegen ALFR. JEREMIAS gerichteter Aufsatz P. FRANZ XAVER KUGLERS erschienen, des Titels *„Auf den Trümmern des Panbabylonismus"* (*Anthropos*, IV, 1909, S. 477—499). Dem dort Ausgeführten gegenüber halte auch ich daran fest, daß die alten Chaldäer durch jahrtausendjährige fortgesetzte Beobachtungen die Präzession finden mußten und wirklich gefunden haben; die Division 500 in 12960000 = 25920 kann unmöglich auf Zufall beruhen und die sog. Phönixperiode braucht

[1] Die oben gegebenen Erklärungen stammen von ZIMMERN (Stier bis Löwe), STUCKEN (Wage und Wassermann) und mir selbst (trennende Formel, Gen. 49: 18, ferner Jungfrau, Skorpion, Schütze, Caper, Fische und Widder).

[2] Zuletzt bei A. JEREMIAS, *Alt. Test.*, 2. Aufl., S. 395—399.

nicht ausschließlich ägyptisch gewesen zu sein, da ja doch die Heimat des Phönix die Weihrauchküste war. Wir haben zudem noch genug deutliche Spuren, daß in Babylonien ein Krebs-, Zwillings- und Stier-Zeitalter aufeinander folgten.

Was nun aber vor allem die Planetenordnung anlangt, so verspricht P. KUGLER nächstens die Beweise zu bringen, daß der Merkur auch der Stern des Gottes Marduk gewesen sei, aber nur insofern als er zu Anfang des Jahres sichtbar ist, d. h. also daß Merkur als der Glück oder Fruchtbarkeit verheißende Neujahrstern angesehen worden wäre. Wenn dieser Beweis auf irgend einem neuassyrischen oder neubabylonischen Texte beruhen sollte, so würde er mich nicht widerlegen, da ich ja die Vertauschung von Merkur und Jupiter schon für die ausgehende Assyrerzeit, ja in einem leisen Ansatz schon für die Kassitenepoche (Nazimaraddas) nachgewiesen habe. Die Analogie mit dem ʿUṭârid der Araber beweist erst recht nichts, da ja bei ihnen auch der Muštari (Händler, also urspr. Merkur) zum Jupiter geworden ist, demnach dann umgekehrt ʿUṭârid (urspr. Jupiter als glückverheißender Neujahrstern) zum Merkur.

Ein einwandfreier Beweis für die Ordnung nach der Entfernung schon um 1000 v. Chr. liegt, was ich oben ganz zu bemerken vergessen, in der nach astrologischen Gesichtspunkten erfolgten Anordnung des phönik.-griech. Alphabetes, wo (Mond und Saturn sind schon durch den ersten und letzten Buchstaben, nämlich durch Aleph und Tau, vertreten) die Körperteile nacheinander Merkur (Jod), Venus (Kaph), Sonne (ʿAin), Mars (Pî) und Jupiter (Resch) bezeichneten; siehe meinen Grundriß, S. 100ff, wo nur der Schreibfehler Kopf = Saturn in Kopf = Jupiter (das richtige S. 102) zu verbessern ist. Auch dazu brauchte es bloß lang fortgesetzte Beobachtungen, noch keine streng wissenschaftliche Astronomie, der wir erst von der Perserzeit an begegnen; der Unterschied von siderisch und synodisch spielte dabei keine Rolle, aber daß es nach $29^1/_2$ Tagen wieder Neumond wurde und daß nach $29^1/_2$ Jahren der Saturn wieder in das gleiche Tierkreisbild getreten war, das hat den Chaldäern mit Recht genügt, eine engere Beziehung zwischen Mond (speziell dem als ungünstig geltenden abnehmenden Mond) und dem bösen Planeten Saturn herzustellen.

Gleichzeitig mit obiger Abhandlung habe ich einen Artikel *„Zur Geschichte der Astronomie"* (Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten 1908, No. 49, Donn. 27. August, S. 457—459) geschrieben, auf den ich hiermit (zumal P. KUGLER hauptsächlich an ihn seine Polemik knüpfte) der Vollständigkeit halber verweise.

Endlich möchte ich noch kurz einer irreführenden Behauptung MORRIS JASTROWs entgegentreten, die dieser Gelehrte in der vorletzten und letzten Lieferung seiner *„Religion Babyl. u. Ass."* (Bd. II, S. 366, A. 9 und S. 466 ff, speziell S. 448), in der er sich betr. der Planetenfolge blindlings an P. KUGLER anschließt, vorgetragen hat. Danach soll der Merkur in seiner Bezeichnung *Gud-bir* „der Hemmende, Zurückhaltende" (opp. Saturn als *kaimânu* „der Beständige") bedeuten; aber das durch das Ideogramm *gud-bir* öfters wiedergegebene Verbum *šaḫâṭu* (nicht *šaḫâdu* oder *šaḫâtu*) heißt lediglich „beschreiten" (z. B. den Weg, eigtl. besteigen), so daß also Jupiter als der Beschreiter oder Wandler (vgl. oben *muttaliku*) schlechthin, d. h. als Planet κατ' ἐξοχην dereinst bezeichnet worden sein muß.[1] Da überhaupt die Bewegung als das den Wandelsternen (gegenüber den Fixsternen) charakteristische Element galt, so ist auch JASTROWs an und für sich geistreiche Erklärung von *lu-bad* als „totes Schaf" (aus dessen Leber geweissagt wird, wozu er DIODORs ἑρμηνεῖς vergleicht) schlechterdings unmöglich; schon die babyl. Gleichsetzung mit *bibbu* und die babyl. Erklärung durch *mušmît bulim* „Viehtöter" spricht kategorisch dagegen, wie auch das *Rel.* II, S. 447, A. 2 von ihm als Gegensatz herbeigezogene *lu-ti-la* der Ritualtexte sicher nicht „lebendes Schaf", sondern „vollkommenes Schaf" (*immeru gamru*) zu übersetzen sein wird.

Zum Schluß mache ich noch auf die August 1908 erschienene (und eben, mit Hinblick auf die meist nur Nebensächliches berührende Polemik P. KUGLERs, neu und vermehrt aufgelegte) Schrift meines Freundes ALFR. JEREMIAS aufmerksam: *„Das Alter der babyl. Astronomie"* (Leipzig, HINRICHS).

[1] Eine Transposition dieses *šaḫâṭu* ist *šadâḫu* (ebenfalls Impf. i) „schreiten"; verwandt ist auch arabisch *ṣa'ida* „besteigen".

Pict. 5. A show-case in the Babylonian Section exhibiting bricks from the Temple of EN-LIL at Nippur.

Die altbabylonischen Darlehnstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel.

Unter den 370 in die Zeit der Könige von Ur gehörigen Texten der genannten Sammlung, die im Philadelphiaer Inschriftenwerke erscheinen werden, handelt nahezu die Hälfte von Darlehensgeschäften.

Diese Texte sind für uns von größter Wichtigkeit; denn abgesehen davon, daß sie infolge ihrer glücklichen Abfassung uns Aufschluß geben über eine Anzahl geschäftlich-juristischer *termini* und so manche Schwierigkeit lösen lassen, die uns bis jetzt das Verständnis dieser Texte erschwerte, eröffnen sie uns auch interessante Einblicke in das Wirtschafts- und Kulturleben jenes Volkes, das in jenen vorzeitlichen Jahrhunderten auf dem Kulturboden Babyloniens geherrscht hat. Namentlich eine Tatsache ergibt sich aus diesen Texten mit Sicherheit, daß jene Kulturwelt schon längst von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft übergegangen war.

Die folgenden Zeilen sollen in breiterem Rahmen, als dies in einer allgemeinen Einleitung zur Textpublikation möglich ist, das Wichtigste über diese Text-Gattung bringen.

A.

Form des Darlehnsvertrages.

Die Form dieser Texte ist bei aller Gleichheit in den wesentlichen Stücken, in Einzelheiten doch sehr verschieden.

I. Die Texte buchen nur das aufgenommene Darlehen, ohne Bestimmungen zu geben über die einstige Heimzahlung desselben.

Den Typus der einfachsten Form dieser Textklasse bietet N. 52:

O. 1. *5 še gur*	1. 5 gur Getreide
2. *ki pa E-^{d}Dumu-zi-da*	2. hat von dem Verwalter des Tempels des Gottes *Dumu-zi-da*
3. *Lugal-á-zi-da*	3. *Lugal-á-zi-da*
R. 1. *šu-ba-til*	1. entliehen;
2. *gír pa E-^{d}Nidaba*	2. der Vertreter des Verwalters des Tempels der Göttin *Nidaba*
3. *itu Kin-^{d}Innanna*	3. im Monat *Kin-^{d}Innanna*
4. *mu uš-a Ki-maš-ki ba-ḫul*	4. im folgenden Jahre nach der Zerstörung von *Ki-maš-ki*

oder mit Angabe des Zinsfußes, N. 2171:

O. 1. *4 gìn azag-ud*	1. 4 Schekel Silber
2. *maš 5 gìn 1 (gìn-ta)*	2. — 5 Schekel tragen 1 Schekel Zins —
3. *ki Ka-me-* [ ]	3. hat von *Ka-me-* [ ]
4. *Gàl-^{d}En* [ ]	4. *Gàl-^{d}En-* [ ]
R. 1. *šu-ba(-til)*	1. entliehen;
2. *itu Aš-(a)*	2. im Monat *Aš-a*
3. *mu Sa-aš-ru ba-ḫul*	3. im Jahr, da (der König) *Ša-aš-ru* zerstörte.

Nicht alle Darlehnstexte enthalten Angaben über die Höhe des Zinsfußes. Daraus darf wohl nicht geschlossen werden, daß in diesen Fällen für das erhaltene Darlehen kein Zins bezahlt wurde; wahrscheinlich wurde immer der ortsübliche Zins bezahlt, wenn nicht eigens Zinsfreiheit durch die Klausel in den Vertrag aufgenommen wurde:

maš-nu-tug,
maš-bi-nu-tug,
maš-nu-ba-tug oder
ḫar-nu-tug (N. 2169); alle diese Formeln haben die synonyme Bedeutung „*es* (das Darlehen) *trägt keinen Zins*“. Manchmal wird die Bestimmung, daß das Darlehen zinsfrei sein soll, in der Form ausgesprochen, daß die zur Rückzahlung kommende

Summe festgesetzt und dabei der Zins nicht mitgerechnet wird, z. B. in dem *terminus*:

sag-bi ge-ge (N. 11): *„sein Kapital wird zurückgegeben"*, d. h. *ohne Zinsen.*

Die gewöhnliche Formel zur Festsetzung des Zinsfußes lautet:

maš 1 gur 100 (ḳa) ta = „Zins von je einem *gur* macht 100 *ḳa*" (bei Getreidedarlehen),

oder:

maš 5 gìn 1 gìn-ta = „Zins von je 5 Schekel macht 1 Schekel" (bei Gelddarlehen).

Terminus technicus für *„Zins"* ist *maš* = *ṣiptu* = *„Zuwachs"*. In derselben Bedeutung begegnet *maš-azag-ga* = *„Zinsgeld"* (im Gegensatz zu *sag-azag-ga* = *„Kapitalgeld"*, N. 2155), ferner *maš azaga* (5 *ma-na azag-ua*) = *„Zinsen an Geld"* (machen 5 Minen Silber, N. 1927) und *maš gub-ba egir-šú* = *„die Zinsen werden später abgeliefert"* (N. 1015). Statt des Zeichens *maš* = *ṣiptu* steht einmal (N. 101) das Zeichen *maš* (= *BAR*); ein Wechsel zwischen diesen beiden Zeichen läßt sich auch sonst häufig beobachten, z. B. in der Datumsformel: *mu Ki-maš-ki ba-ḫul* (N. 66 u. 297); *maš-e-ib-ri* (N. 101); und *maš-e-in-pad* (N. 11 u. 2175).

Das in späteren Darlehnstexten gebräuchliche *ḫar* = *ḫubullu* ist zwar in unseren Texten bekannt, kommt aber, abgesehen von der Formel *„ḫar-nu-tug"* nie im Sinne von *„Zins"*, *„Interessen"* vor, sondern nur in der Bedeutung *„Steuern"*, *„Abgaben"*. Das beweisen die ziemlich häufigen Texte, in denen Darlehen von Geld oder Getreide gebucht sind als *ḫar-šú*, *ḫar-ra* mit der ausdrücklich beigefügten Formel zur Zinsverpflichtung, z. B.:

[ ] *ma-na* $^1/_3$ *gìn azag-ud, ḫar-šú maš* 5 *gìn 1 gìn-šú* (N. 2095)	[ ] Minen $^1/_3$ Schekel zur Zahlung der Abgaben — Zins von je 5 Schekel macht 1 Schekel
oder:	
1 še gur ḫar-šú maš 60 (ḳa) še-ta (N. 23)	1 *gur* Getreide zur Zinszahlung — an Zins macht es 60 *ḳa* Getreide —
oder:	
1 lal 20 (ḳa) še gur ḫar-ra maš-bi 100 ḳa (N. 337)	280 *ḳa* Getreide zur Zinszahlung — sein Zins macht 100 *ḳa* —

Die oben genannte gewöhnliche Formel für die Stipulierung der Zinsbedingungen erleidet in manchen Texten kleinere Veränderungen; für *maš 5 gìn 1 gìn-ta*

findet sich *maš 5 gìn 1 gìn-šú* (s. ob. N. 2095).

Zu *šú* in dieser Formel ist wohl zu vergleichen:

1 gur-šú lal 1 gìn igi-3-gál (N. 2124) i. e., für *1 gur* wird er $1^1/_3$ Schekel zahlen.

Ferner wechselt mit der gewöhnlichen Formel:

maš 5 gìn 1 (gìn)-a-an (N. 342)

maš 5 gìn 1 gìn-ta-a-an (N. 274).

In einigen Texten wird die genau berechnete Zinsmenge für das entliehene Kapital eingeführt durch die Formel:

maš-bi 100 ḳa (N. 237) oder

maš-bi 100 (ḳa)-ta (N. 231).

Außer dieser gewöhnlichen Formel mit ihren kleinen Varianten enthalten die Texte für die Zinsklausel die mannigfachsten Darstellungsformen.

1. Die einfache Angabe am Rande des Textes:

5 gìn 1 gìn-ta, i. e., „auf 5 Schekel 1 Schekel“ (N. 91).

2. $1^2/_3$ *gìn azag*

$^1/_3$ *maš mal-mal* (N. 1040) *i. e.*, „sie tragen $^1/_3$ Schekel Zins“. Der Zinsfuß ist nach dieser Berechnung auch 20%.

3. *ki-bi íb-al-šú* (No. 2074) „es verzinst sich nach seinem Platze“, d. h. es trägt den ortsüblichen Zins.

Al als *terminus* für „*Zins tragen*“ begegnet öfters:

azag-gim ni-íb-al (N. 433) (3 Minen ///) „es verzinst sich wie Geld“;

tukun (= *šu-gar-dumu-lal*)*-bi* „wenn

kúr-ra ni-al-an er den Zins (Zuwachs) nicht zahlt,

a-al-ab gìn [ ] (N. 1954) zahlt er Schekel [ ]“.

Grundlegend für diese Bedeutung von *al* ist vielleicht *al-ma* = *rabû* (MEISSNER, *S. F.*, N. 4081).

4. Die gewöhnliche Zinsformel ist umschrieben durch eine ausführliche, inhaltlich aber vollkommen identische Phrase:

ud-ba 60 ḳa azag-gìn-a „am Tage, wo er 60 ḳa abzahlt,

20 ḳa al-šam (V. 2085) zahlt er 20 ḳa Zins“;

es ist hier also auch eine Zinshöhe von $33^1/_3$ % verlangt, der gewöhnliche Zinsfuß für Getreidedarlehen. Außerdem hat dieser Text dem Schuldner noch die Last auferlegt:

išib (me)-bi-ir „er leistet Erntearbeiten
mu-2-a-an auf 2 Jahre".

Ud-ba = ûmu = „am Tage da", „wann" begegnet in solchem Zusammenhange noch öfters in diesen Texten:

ud Ur-tum-al 5 ma-na „am Tage, da *Ur-tum-al* die 5 Minen
azag-ud-ka azag-ga-ni Geld, sein Geld,
šu-ba-ab-til-mal-a (N. 1927) in Händen hat",

oder:

ud Gàl-dingir-ra gù-ba-de-a (N. 1908) *i. e.*, am Tage, da *Gal-dingir-ra* es ausspricht".

Azag-gìn-a = „Geld wägen" = „zahlen"; ähnlich auch:
Lul-a ba-ab-guškin-mu (N. 1968) *i. e.*, „*Lul-a* wird zahlen".

Zu *išib-bi-ir* (*išib = me*) siehe HAUPT, *Sum. u. Akk. Keilschrifttexte*, 71, 19; 72, 37.

5. Die Höhe des Zinsfußes ist genau bezeichnet und zugleich der Termin genannt, wann die Zinsen zu zahlen sind:

(*maš*) *4 gìn 1 gìn-ta* „Zins macht von je 4 Schekel
itu Šig-ga su-dam (N. 2173) 1 Schekel, im Monat *Šig-ga* wird der Zins gezahlt".

Su = ruddû = „Zins zahlen (tragen)"; hieher gehören die Phrasen

a) *íb-da-su-gi* (in N. 482):

itu Bil-bil-gar íb-da-su-gi „im Monat *Bil-bil-gar* zahlt er die Zinsen";

b) *íb-su-su*:

ki E-kur-ra-šár-gúb-ba-ta, = „(270 ḳa Getreide) hat von *E-kur-ra-šár-gúb-ba*
Ur-^{d}Dun-pa-ud-du *Ur-^{d}Dun-pa-ud-du*
íb-su-su (N. 54) als Zins erhalten";

c) *su-su-dam*:

2 gìn azag(-ud) „2 Schekel Silber
še-bi 3 gur 60 ḳa [. . . .] — sein Getreidewert beträgt 3 *gur* 60 *ḳa* — (hat . . . entliehen);
itu Šig-šú bis zum Monat *Šig*
su-su-dam (N. 283) wird es verzinst".

Auch in der oft begegnenden Phrase „*lal-ni-su-ga*“ hat *su-ga* diese Bedeutung „*Zuwachs, Zugehöriges*“, nur kommt in diesem Falle der Zuwachs nicht dem zugut, dem die Sache gehört, sondern er wird von der betreffenden Menge abgezogen zu Gunsten eines andern (Diener, Arbeiter, Beamter, Fiskus etc.). *Lal-ni-su-ga* kann im allgemeinen übersetzt werden „*mit Abzug der Gebühren, der Auslagen*“; in den einzelnen Fällen ist die Bedeutung natürlich sehr verschieden je nach dem Zusammenhange; es kann die ganze Stufenleiter von Ausgaben durchlaufen, vom „Trinkgeld“ bis zur „Steuer“.

6. *igi-4-gál azag-ud* „1/4 Schekel Silber
ina sa-sum dirig-ne — *sie wachsen an bis zum sa-sum?*—
itu Bár-bár-gar sum-ne im Monat Bár-bár-gar gibt er sie
(N. 63) zurück“...

Dirig = *atâru, atârtu*, kommt sonst in einer Zinsklausel nicht mehr vor; es begegnet nur in der Bedeutung „*übrig sein*“, „*überschüssig sein*“ (beim Geschäftsabschluß):

dirig-a-an, dirig-nig-lag-ag, íb-dirig-gar.

In unserem angeführten Texte kann die Phrase aber nichts anderes sagen wollen, als daß die geliehene Summe bis zu einer bestimmten Höhe angewachsen sein muß, bis sie im Monat *Bár-bár-gar* zur Rückzahlung kommt.

7. Die Höhe des Zinses ist nicht eigens erwähnt, der Zins ist in die genau bestimmte, zur Rückzahlung kommende Summe miteingerechnet:

a) *3 še gur* 3 gur Getreide
1 gur-šú lal 1 gìn igi- — für je ein gur wird er 1 1/3
3-gál (N. 2124) Schekel zahlen —“.

Für die entliehenen 3 *gur* Getreide zahlt der Schuldner also soviel Zins, daß bei der Heimzahlung Kapital und Zins in der Höhe stehen, daß für 1 gur 1 1/3 Schekel bezahlt wird. In einem Texte (N. 1481) unserer Sammlung, einer Steuerliste, erfahren wir, daß der Wert von 150 *ḳa* Getreide an Kursgeld 2/3 Schekel und 15 „Korn“ ausmachte: *150 (ḳa) še azag-bi 2/3 gìn 15 še* (N. 1481); nehmen wir diesen Wert auch für unseren Text, so finden wir, daß der Schuldner nicht nur keinen Zins für sein Darlehen zu zahlen brauchte, sondern das *gur* Getreide auch noch um 30 „Korn“ billiger erhielt als sein Preis war nach dem Texte N. 1481.

Wir können nach diesen und anderen Texten unserer Sammlung Preisdifferenzen auf dem Markte konstatieren, die jedenfalls damals von denselben Ursachen veranlaßt wurden, die auch heute noch den Preis regulieren.

Lal = *šaḳâlu* = „*wägen*", im Sinne von „*Geld zahlen*" begegnet sehr häufig:

α) *lal-e-ne* = „*er wird es zurückzahlen*": = 1 1/2 *gìn azag-ud ... itu Šig-ga lal-e-ne* (N. 3);

β) *lal-e-ne-ne* (*3 gìn azag-ud* —) = „er wird zurückzahlen" (No. 3).

γ) *lal-dib-bi* (15 1/3 *gìn azag-ud* —) = „sie werden Zins zahlen" (N. 269);

δ) *azag lal-a-bi-im* (*Ur-gi-bi tab-ba Gàl-ú-gù dam-ḳar* —) = „er wird das Geld auswägen (zahlen)" (N. 2152);

ε) *erina . . ba-lal* (*6 erina igi-4-gál ba-lal*) = „abgewogene Cedernfrucht (?, eine Münzsorte?)" (N. 101);

ζ) *ŭ-ra-lal-a* (*10 ma-na azag-ud* —) = „ich will zahlen" (N. 419).

η) *in-na-lal-e-ne* (*7 gìn igi-6-gál azag-ud* —) = „sie werden zahlen" (N. 269);

ϑ) *lal-e-da* (*3 ma-na azag-ud, maš-azag 5 ma-na azag-ud* —) = „es wird bezahlt" (N. 1927);

ι) *bi-lal-ne-ne* (*tukun* (= *šu-gar-dumu-lal*)*-bi nu-šit* 1/3 *ma-na azag-ud* —) = wenn er nicht (zum Termin) zahlt, wird er 1/3 Mine zahlen" (N. 1490);

κ) *nu-uk-lal-eš* (*tukun* (= *šu-gar-dumu-lal*)*-bi* —) = „wenn er nicht zahlt" (N. 269).

Auch der Berufsname: *dê-azag-lal-a* = „Schmied, der Geld wägt" gehört hierher, ferner *ki-lal* = „Gewicht" und vielleicht auch der bekannte *terminus ni-la* = *ni-lal*?

Igi-gál mit eingeschlossener Zahl ist die *Form für Bruchteile des Schekels.*

b) 1 1/2 *gìn azag-ud ki ... ta .. šu-ba-til* „1 1/2 Schekel ... hat entliehen,

itu Šig-ga lal-e-ne .... im Monat *Šig-ga* wird er es zahlen

3 gìn azag-ud lal-e-ne-ne (N. 3) 3 Schekel Silber hat er zu zahlen".

Die Summe, die also im Monat *Šig-ga* zur Rückzahlung kommen muß, beträgt 3 Schekel, das Doppelte des geliehenen Kapitals. Die Urkunde ist am 21. Tage des Monats *Kin*, d. h.

Kin-^{d}Innanna, des 6. Monats, ausgestellt; bis zum *Sig-ga* sind 10 Monate, und in dieser Zeit hat sich das Kapital verdoppelt; der Zinsfuß beträgt also 10% pro Monat. Auch ein weiterer Text (No. 56) stipuliert einen Zinsfuß von 10%:

½ *ma-na 5 gìn azag-ud, maš 10 gìn-ta* = „Zins machen je 10 Schekel 1 Schekel".

c) 1 ⅔ *gìn ... ge-ge-ne* = „1 ⅔ Schekel wird er zurückzahlen" (N. 2197).

Das aufgenommene Kapital ist auf der Tafel nicht mehr zu erkennen, es läßt sich darum auch für Festsetzung der Zinshöhe nichts gewinnen.

d) ½ *gìn azag-ud*
sum-bi-šú-dam
sig-ka-e
50 (*ḳa*) *še ḫu-rum-si-ge-e*
(*ki Ur-šukkal-ta ... šu-ba-til*) (N. 97)
= „½ Schekel Silber — am Termin für das Zurückzahlen soll er geben 50 *ḳa* Getreide, dann soll er der Verpflichtung ledig sein".

Es wird ½ Schekel entliehen und das entliehene Geld soll in Getreide heimgezahlt werden. 50 *ḳa* Getreide entsprechen nun, den Zinsfuß für Getreide zu 33 ⅓ % und den Preis für Getreide zu 1 ⅓ Schekel das *gur* (wie ihn Text N. 2124 fordert) vorausgesetzt, vollständig dem Zins für ½ Schekel.

Sum-bi-šú-dam sig-ka-e ist wohl ähnlich zu verstehen, wie die häufig wiederkehrende Phrase:

sum-ud-gid
sum-ud-gid-da
sum-gid-da
sum-sir-ri
} *ge-ge* = „am Tage wo das Licht (der lange Tag) geschenkt wird, wird es zurückgegeben";

es bedeutet also jedenfalls die Zeitbestimmung für die Zinszahlung, resp. für die Heimzahlung des Kapitals; *sum, sig* ist ohnehin ein bekannter *terminus* für „*Zurückzahlung*" des Kapitals. Der Ausdruck ist also wohl aufzufassen als: *ud-sum-bi-šú-dam* = „*am Tage seines Heimzahlens*".

Ḫu-rum-si-ge-e ist Optativ vom Verb *si-ge* = „*zakû* = „*ohne Verpflichtung sein*", einem auch in späteren Kontrakten gebräuchlichen *terminus*. Der Text enthält demnach die Bestimmung,

daß die Zinsen nur bis zu einem bestimmten Termin gezahlt werden müssen, von da ab besteht keine weitere Verpflichtung zum Zinszahlen.

e) Der Text N. 2083 gehört auch hierher:

2 (šar) šig-al-ḫar-ra-šar
nig-šam-bi [////] gìn azag-ud .., šu-ba-til ...
itu Gud-si-su sum-mu-dam;

denn in der dem *nig-šam-bi* entsprechenden Summe war sicher auch Kapitalwert und Zins genannt.

f) $^1/_3$ *gìn azag-ud*
150 (ḳa) še-šú
(ki Ur-šukkal-ta Kalama-da-ga šu-ba-til) (N. 176)

i. e., „$^1/_3$ Schekel für 150 *ḳa* Getreide".

Nach dem Getreidepreis 1 *gur* = $1^1/_3$ *gìn* (N. 2124, siehe S. 196) hat $^1/_3$ *gìn* ein Äquivalent in Getreide von 75 *ḳa*; das entliehene Kapital verdoppelt sich also bis zur Heimzahlung. Das Darlehen ist im Monat *Še-kin-kud* aufgenommen, steht also bis zum Monat *Šig-ga*, dem gewöhnlichen Termine für Heimzahlung von Darlehen, 3 Monate, bis zum *Šu-kul*, dem äußersten Termine für Darlehensverträge, 5 Monate auf Zins; in dieser Zeit verdoppelt sich das Kapital sowohl bei 20% als auch bei $33^1/_3$% pro Monat; der Zinsfuß war also pro Monat berechnet, nur wissen wir nicht, ob der für Geld-Darlehen oder der für Getreide-Darlehen verlangt wurde.

8. In dem Texte N. 477:

12 še gur
še di-ba si-ge-ne (ki Ur-^{d}Dun-pa-è-ta .... šu-ba-til)

ist die Formel *še di-ba si-ge-ne* nicht klar.

di-ba ist wohl phonetische Schreibung für *dib-ba* = *ṣiptu* = „*Zins*". *Dib* = *ṣiptu* begegnet in der Phrase: *lal-dib-bi*, „*er wird Zins zahlen*" (N. 269). Die Schwierigkeit liegt bloß in der Frage, ob wir *še dib-ba-si ge-ne* oder *še dib-ba si-ge-ne* zu lesen haben; im ersten Falle ist *ge-ne* das Verbum, und das ist *terminus technicus* für das *Heimzahlen einer Schuld* oder *eines Darlehens*; lesen wir aber *si-ge-ne*, dann haben wir das Verbum *si-ge* = „*frei von Verpflichtung sein*". Im ersteren Falle lautet die Bestimmung: „*das Getreide wird mit vollem Zins heimgezahlt*", im letzteren dagegen: „*das Getreide soll zinsfrei bleiben*".

Da die Texte aber für die Bestimmung der Zinsfreiheit mit konsequenter Regelmäßigkeit die Formel „*maš-nu-tug*" wählen, dürfen wir wohl der ersten Deutung den Vorzug geben.

9. Es ist festgesetzt, daß der Zins für ein Darlehen nur bis zu einem bestimmten Termine oder von einem bestimmten Termin ab bezahlt werden muß; nach, resp. vor diesem Termin ist das Kapital zinsfreies Darlehen.

a) 2 *gìn azag-ud*	= „2 Schekel Silber
še-bi 3 gur 60 ḳa	— sein Getreidewert ist 3 *gur* 60 *ḳa* —
itu Šig-šú su-su-dam (N. 283)	bis zum (Monat) *Šig* wird es verzinst".

Der Schuldner muß also für die geliehenen 2 Schekel 3 *gur* 60 *ḳa* zurückzahlen; wenn die Summe im Monat *Šig-ga* noch nicht heimgezahlt werden kann, braucht er keine weiteren Zinsen mehr zu zahlen.

Den Preis für Getreide angenommen, wie wir ihn aus N. 1481 kennen, — $1\,^1/_3$ *gìn* 15 *še* für 1 *gur* — bleibt von der Summe, die für das entliehene Geld samt Zinsen bezahlt werden muß, 1 *gur* 236 *ḳa* übrig, die also die Zinsen für die entliehene Summe darstellen während 6 Monaten. Die Urkunde ist am 25. *Apin-gaba-a* — 8. Monat — ausgestellt, es laufen also die Zinsen fort bis zum 1. Tage des *Šig-ga*, vielmehr bis zum letzten Tage des *Gud-si-su* (2. Monat), *i. e.*, 6 Monate und 5 Tage. Nun sind die Zinsen für 1 *gur* 124 *ḳa* — das ist nach dem Text N. 1481 das Äquivalent für 2 Schekel — während 6 Monaten, den Zinsfuß für Geld angenommen, 20%, 1 *gur* 209 *ḳa*; die restierenden 27 *ḳa* würden ungefähr den Zins für die letzten 5 Tage des Monats *Apin-gaba-a* darstellen.

Die Zinsklausel dieses Textes besagt uns also:

α) die Höhe des Preises für Getreide (genau wie N. 1481);

β) die Zinshöhe während der Zeit von 6 Monaten;

es ist ein Gelddarlehen in Getreide zurückzuzahlen und als Zinsfuß ist der Zinsfuß für Geld gewählt; eine andere ähnliche Urkunde hat den Zinsfuß für Getreide gewählt (N. 97); der Zinsfuß ist 20% pro Monat. In der Formel: *itu Šig-šu su-su-dam* = „bis zum Šig wird Zins bezahlt" ist der *terminus ad quem*, der Monat *Šig* nicht mit eingeschlossen als zinspflichtige Zeit.

γ) Endlich erfahren wir aus dieser Urkunde auch, daß zwischen *Apin-gaba-a* und *Šig-ga* 6 Monate lagen.

b) *3 gìn azag-ud*
maš-bi nu-tug
(*ki Gàl-bal-šag-ga Da-a-a šu-ba-til*) ...
egir eburu-šú su-su-dam (N. 2112)
i. e., „3 Schekel Silber — Zins trägt es nicht — nach der Ernte werden die Zinsen bezahlt".

Nach diesem Texte bleibt das Darlehen zinsfrei bis zur Ernte; ist es bis dorthin nicht heimgezahlt, müssen Zinsen gezahlt werden.

Egir-šú ist das in späteren Kontrakten vorkommende „*ana arḳât*". In dieser Bedeutung begegnet es oft in unseren Texten: In Text N. 275:

šab-ba u'(ganam) egir 10-a-an ni-in-gub = „aus der Mitte der Schafe wurden später 10 weggeführt";

ferner N. 1968:

3 gìn azag-ud ... Lul-a egir-šú di = „3 Schekel Silber wird Lul-a später bezahlen" (*egir-šú di = ana arḳât šullum*);

und N. 1015:

1 1/2 gìn azag-ud	= „1 1/2 Schekel Silber
maš gub-ba egir-šú (*ki A-ḫu-a*)	später abgelieferter Zins (von *A-ḫu-a*)
1/3 ma-na lal 1/2 gìn	1/3 Mine weniger 1/2 Schekel
maš gub-ba egir-šú (*ki An-ni*)	später abgelieferter Zins (von *An-ni*)".

Egir-šú ist in der Serie *ana ittišu* als „*ana arḳât eburi*" erklärt (HAUPT, *Sum. u. Akk. Keilschrifttexte*, 68, 12). Das Zeichen *eburu* ist in unseren Texten eine Ligatur aus *en* + *sa*[1]; *en* muß darum eine Art Getreide gewesen sein, denn *eburu* heißt wörtlich: „*Getreide binden*". Für *en* = *in* = „*Getreide*" sprechen

---

1 *Eburu* = „Ernte", N. 2112, II 6; Varianten dieses Zeichens sind: : N. 119, II 3 in *á-gàl-ku-mal-ki-eburu;* N. 76, II 1 u. N. 11, II 1.

auch noch andere Wahrnehmungen, z. B. der Titel *gú-en-na*. Statt *en* + *sa* kommt einmal — Text N. 11 — bloß *en* im Sinne von *eburu* vor in der Phrase *egir eburu-šú*. Zu *eburu-šú* als Termin für die Heimzahlung von Darlehen, siehe *ud-eburu-šu, ud-eburu-ka* bei MEISSNER, *A. P. R.*, Seite 106, 115. *Sú* nach dem Ideogramm *ud-eburu* ist wahrscheinlich die Erinnerung an das früher gebräuchliche *egir eburu-šú*.

10. Die Formel in Text N. 11:

15 (gur) 100 ḳa še gur sag-bi ge-ge	= „15 gur 100 ḳa Getreide
(*ki Gàl-kal-la-ta ... šu-ba-til*)	— es soll nur die geliehene (Kapitals-) Summe zurückgezahlt werden —
egir eburu-šú	nach der Ernte
ram-e-dam	wird es zurückgezahlt",

besagt, daß nur das Kapital, d. h. die geliehene Summe zurückgezahlt werden muß, ohne Zins; diese Formel ist also nur eine Variante der sonst gebräuchlichen Bestimmung „*maš-nu-tug*".

Zu *sag* = „*Kapital*" ist noch zu vergleichen:

a) $^2/_3$ *ma-na 5 gìn sag azag-ga* = $^2/_3$ Mine 5 Schekel Kapital-Geld"

in einem Inventar-Text (N. 2155) gegenübergestellt:

$^1/_3$ *ma-na* $2^2/_3$ *gìn 6 še maš-azag-ga* = „*Zins-Geld*"

$3^1/_3$ *ma-na dub* = „*Außenstand*"

4 *gìn azag íd gud-ṣab* = „*Mietsgeld* für Arbeitsochsen";

das alles wird als Überschuß eines Rechnungsjahres bezeichnet (*íb-dirig-gar*) und wird im Monat *Dul-azag* dem Revisor (*Ur-^{d}En-zu-ra*) vorgewogen (*an-na-ab-mal-gìn*);

b) *sag-gur-ra-bi* = „sein Totalbesitz an *gur*" (er setzt sich zusammen aus *še-aš-gur* und *gur 62 ḳa-ta*) (N. 2043);

c) *sag-nig-ga-ra-kam* = „sein Totalbesitz" (im Sinne von „Vorräte") (N. 2199);

d) *sag-šú gar-ram* = „bis zur Höhe des Kapitals die Zahlung machen" (N. 1908), siehe folgende Nummer.

11. Es wird in der Formel ausgesprochen, daß die Zinsen nur bis zur Höhe des Kapitals anwachsen sollen:

sag-šú gar-ram = „bis zur Kapitalshöhe wird er zahlen" (N. 1908).

Der Text ist schlecht erhalten und bietet außer einigen Personennamen nichts von Belang.

12. Die entliehene Summe — Geld oder Getreide — wird mit anderen Objekten heimgezahlt; es ist kein Zinsfuß genannt, es ist aber möglich, daß in der Preisdifferenz des zu zahlenden Gegenstandes mit dem entliehenen der Darlehenszins mit einberechnet ist.

a) *100 ḳa (še-gur)* = „100 *ḳa* Getreide
udu bal-ne — er wird es mit einem
(*ki Gu-du-du-ta ... šu-ba-til*) N. 478 Schafe eintauschen —";

da wir über den Preis für Schafe nicht unterrichtet sind, können wir auch aus diesem Texte für die Zinshöhe nichts gewinnen.

b) $^1/_3$ *ma-na azag-ud* = „$^1/_3$ Mine Geld —
še-ta-šam erzahlt es mit Getreide heim,
mu-gub Gan-ḫar-ki das er nach *Gan-ḫar-ki*
(*ki Gu-du-du-ta ... šu-ba-til*) N. 260 bringt";

wir wissen nicht, wie hoch die für die 20 Schekel zu zahlende Summe in Getreidewert ist, kennen auch die Auslagen nicht für den geforderten Transport nach *Gan-ḫar-ki*, gewinnen also nichts für die Bestimmung der Zinshöhe.

In diese Klasse von Texten gehören auch die oben schon behandelten, nach denen entliehenes Geld samt Zins in einer bestimmten Masse Getreide heimgezahlt werden muß: N. 283, 97, 2114, 2085.

II. Die Texte enthalten ausdrücklich eine Klausel bezüglich der Rückzahlung des aufgenommenen Darlehens; die *termini technici* in den Rückzahlungsklauseln sind sehr verschieden:

1. *lal* = „*zahlen*", von Gelddarlehen, mit der Bedeutung „*zurückzahlen*", z. B.:

itu Šig-ga lal-e-ne
3 gìn azag-ud lal-e-ne-ne (s. ob. Seite 195).

2. *ba*; für gewöhnlich in der Bedeutung „*schenken*" (auch „*erhalten*": *120 še ki Ad-da-kal-la-ta mu Za-la-la-tum-šú dub-šar-ru ib-ba-si*, N. 221) verwendet, hat *ba* in den Darlehenstexten die spezielle Bedeutung „*zurückgeben*":

60 (1?) *ḳa ni-giš* = „60 ḳa Sesam
(*ki Ur-^{d}Dun-pa-è-ta ... šu-ba-til*) (hat entliehen)
ba-ba-mu (N. 2054) er wird es zurückgeben";

14½ gìn azag-ud	„14½ Schekel Geld
(šu-ba-til)	(hat entliehen),
itu Še-kin-kud ni-la	im Monat *Še-kin-kud* ist es abzuwägen
sum-mu-dam	und zurükzugeben;
tukun (= *šu-gar-dumu-lal*)*-bi la-ba*	wenn es nicht (zum Termine) zurückbezahlt wird,
sum-tab-dam (N. 1405)	muß das doppelte bezahlt werden";
2 šar É-rú-a Ku-li	= „2 *šar* zu einem Wohnhausbau des *Ku-li*
nig-šam-bi ba-ba-na azag-šú (N. 453)	— den ganzen Preis wird er (der Käufer) in Geld heimzahlen".

3. *ge, ge-ge* = *târu, apâlu* = *„ein Darlehen zurückgeben"*, die allgemeinste und gebräuchlichste Formel für die Rückgabe eines Darlehens in Geld, Getreide und in anderen Gegenständen. Der Verbalbegriff begegnet in den mannigfachsten Verbalformen:

ge (N. 108), *ge-a-an* (95), *ge-ne* (2151), *ge-dam* (223), *ge-e-ne* (330, 77), *ge-ge* (11, 93 u. ö.), *a-íb-ge-ge* (327), *ge-ge-ne* (46, 67 u. ö.), *ge-ge-da* (2176), *ge-ge-dam* (*ge-ge-da-an*, wie die Form *ge-ge-da* beweist) (425 u. ö.).

In der Bedeutung *târu* = *„umkehren, umwenden"*, kommt *ge-ge* öfters in Prozeßakten vor, im Sinne von *„eine Sache rückgängig machen"*: *gù-ba gàl nu-ge-ge-am* (N. 370): „diese Sache soll niemand anfechten", *in-ba nu-ge-ge-ne* (N. 371) = „sie haben es geschenkt, sie fechten es nicht an".

a. Mit der Formel für die Heimzahlbestimmung ist keine feste Zeit genannt; in all diesen Fällen müssen wir wohl annehmen, daß der gewöhnliche Termin für die Rückzahlung, vielleicht die Erntezeit, stillschweigend vorausgesetzt war.

Text N. 46 enthält die interessante Bestimmung, daß ein entliehenes Kapital nicht an den Darlehensverleiher, sondern an den Gott *Šamaš* zurückbezahlt werden soll: *dUtu ge-ge-ne* = „er soll es (2¼ Schekel) an Gott *Šamaš* zurückbezahlen"; der Darlehensgeber hatte entweder selbst an den Tempel eine Schuld abzutragen, oder er wollte dem Tempel eine Schenkung machen.

b. In den meisten Fällen wird aber mit der Rückzahlungsklausel ein fester Termin für die Heimzahlung des Darlehens verbunden:

α. ein bestimmter Monat:

αα. *itu Šig-ga* (passim)
ββ. *itu Gud-si-su* (N. 2151)
γγ. *itu Šu-kul* (N. 2176)
δδ. *itu Šu-kul* ⟦⟧ (vielleicht *Šu-kul-a* zu lesen) (N. 1966).

β. ein bestimmter Tag:

αα. *ki-udu-til-ba* = *„die Stätte des Schafverkaufs"* (N. 425), das ist also der Schafmarkt; dies ist eigentlich eine Bestimmung lokaler Art und es ist möglich, daß wir die Bedingung so aufzufassen haben, daß das geliehene Geld am *Orte des Schafmarktes* zurückgegeben werden muß und nicht, wie ich es auffasse, *zur Zeit des Schafmarktes,* etwa wie unser „am Markte".

ββ. ein bestimmter Festtag, der im Wirtschaftsleben und im Geschäftsleben der damaligen Kulturwelt eine allgemein gekannte Bedeutung hatte, wie ja auch bei uns heute noch vielfach bestimmte Feiertage Norm- und Zieltage für Geschäfts- und Wirtschaftsleben sind:

α′. *sum-gid-da ge-ge* (N. 93);
sum-sir-ri-da-bi ge-ge-dam (N. 101);
itu Bár-za-gál-ra sum-ud-gid ge-ge (N. 467).

Alle diese 3 Formeln bedeuten offenbar einen und denselben Termin. *Sum-ud-gid* heißt wörtlich *„Geschenk des langen Tages"* = *sum-ud-gid-da*;

sum-sir-ri-da-bi = *„Geschenk des Lichtes"*.

Zu *sum-gid-da* ist sicher *ud* zu ergänzen. Diese 3 Bestimmungen nennen also als Termin zur Heimzahlung des Darlehens die Zeit, da der Tag zu wachsen anfängt, also den Tag nach der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche. Text N. 467 sagt uns noch eigens, daß dieser Tag im Monat *Bár-za-gál-ra* = *Bár-azag-gar-ra* fiel, also im 1. Monat des Jahres. Man feierte offenbar am ersten Tage des Jahres das Wiedererscheinen des zunehmenden Tages und dieser Festtag war zugleich Zieltag für Heimzahlung von Darlehen.

β'. *‚sag-bi ge-ge egir eburu-šú ki Aš-nun-na-ki-ka ram-e-dam* (N. 11);
egir eburu-šú ge-ge-dam' (N. 76, 446).

Die Bestimmung, *„nach der Ernte zu zahlen"*, hat sicher auch einen bestimmten Tag, vielleicht ein religiöses Fest nach der Ernte im Auge.

4. *ram* = *madâdu* = *„ausmessen"* ist *terminus technicus* für *„bezahlen"*, *„zurückzahlen"* mit Getreide; wir begegnen den Verbalformen:

ram (N. 2153), *an-ram* (2152), (*sag-šú*) *gar-ram* (1908), *ram-e-dam* = „es wird bezahlt" (11 u. ö.), *in-na-ram* (213), *ram-e-ne* (1914), *ram-ne* (89), *gur-a-ram-dam* = „es wird zurückbezahlt" (1945), *ram-ne-dam* (471), (*tukun* (= *šu-gar-dumu-lal*)-*bi*) *nu-ug-ram-e* = „(wenn) sie nicht zahlen" (1914).

5. *sum* = *nadânu* = *„geben"*, *„zurückgeben"*, sowohl von Geld- als auch Getreidedarlehen und anderen Darlehensgeschäften gebraucht:

an-ni-ba-sum = „er wird zurückgeben" (N. 2142),
ab-sum-na = „er wird zurückgeben" (457),
he-na-ab-sum-mu = „er soll zurückgeben" (1010),
mu-sum-mu-ab = „er gibt zurück" (1490),
in-ne-ši-sum = „er hat gegeben" (1488),
in-na-sum = „er soll zahlen" (1954),
sum-mu-dam = „es wird zurückgegeben" (2083),
sum-tab-dam = „es wird das doppelte zurückgegeben" (1405);

ferner

(*dug-ga-ni*) *ne-ni-na-sum* = „er hat sein Wort gegeben" (1488),
sur-sum „eine Grenze geben" (474) und
sum-ud-gid
sum-ud-gid-da
sum-gid-da
sum-sir-ri
sum-bi-šú-dam
sig-ka-e, *ina sa-sum-dirig*, siehe ob., Seite 194.

Als Termin für die Heimzahlung ist regelmäßig ein Monat genannt:

a. *itu Bár-bár-gar* (N. 63),
b. *itu Gud-si-su* (2083),
c. *itu Še-kin-kud* (1405),
d. *itu Mi-*[ ] (1010).

6. *šam* = *šâmu, šîmu* = *„kaufen, zahlen, heimzahlen“*, ist nur von Gelddarlehen gebraucht:

in-ši-šam-aš = „er wird es zurückgeben“ (N. 974),
še-ta-šam = „er wird (das Geld) mit Getreide heimzahlen“ (N. 260).

Šam in der Bedeutung *„kaufen“* und *šîmu* = *„Kaufpreis“* findet sich zahlreich in den Texten:

60 gìn (giš-ni) 90 ḳa-ta šam = „60 Schekel Sesam zahlt er mit 90 *ḳa* (Getreide) (N. 271),
(3 ḳa ku-ba še-ni-bur) šam 83^1/$_3$ ḳa = (3 *ḳa* Mehl vom *ni-bur* Getreide) man zahlt es mit 83^1/$_3$ *ḳa* Getreide“ (2098),
ab-ta-šam = „er hat gekauft“ (1011),
in-na-šam = „er hat bezahlt“ (218),
al-šam = „er zahlt Zins“ (2085).

Vergl. ferner die Phrasen:

nig-šam-bi = „sein ganzer Preis“ (N. 2083 u. ö.),
šam-bi = sein Preis („sein eingelegtes Geld“) (399),
šam-anšu-šú = „Preis für einen Esel“ (60).

7. *gur* = *târu* = *„zurückzahlen“* ist allein für sich nur einmal als Klausel für die Heimzahlung von Darlehen verwendet:

(azag-ud) itu Šig-šú ku-gur = „er wird das Geld bis zum Monat *Šig* heimzahlen“ (N. 2175).

Gur in der Bedeutung *„zurücklegen“, „bestimmen für“* ist in gleichzeitigen Texten bekannt, z. B.:

še-kul-ta gur-ra = „Getreide, zum Säen bestimmt“ *L., T. R.* N. 259 u. ö.
karu-karu Šir-pul-la-ki gú-gur-gur-ra Gud.; Cyl. B, XI, 23;

ferner wurde *gur-ra* in den altbabylonischen Kontrakttexten verwendet wie *ge-ge* in der Bedeutung *„anfechten“, „rückgängig machen“*:

inim-da gur-ra-dam = „er ficht das Wort an“, macht es ungiltig, rückgängig.

8. *gur-a-ram* in der Formel:

itu Šig-a gur-a ram-dam = „im Monat *Šig-a* wird es heimgezahlt" (N. 1945).

9. *šub-ba-gar-ra* in der Formel:

itu Šig ŭ-šub-ba-gar-ra = „im Monat *Šig* soll es zur Heimzahlung kommen,
ram-ne-dam soll es zurückgezahlt werden" (N. 471).

Šub-ba in der Bedeutung *nadânu* = *„geben, zurückgeben"* kommt noch in der Phrase vor:

nam-umun-šub-ba (N. 1954) = „Zurückgabe des *nam-umun*" (Zins, Geldeinlage in ein Geschäft?).

In der Bedeutung *nadû* = *„werfen"*, *šarâḳu* = *„schenken"* ist *šub-ba* in den Texten dieser Zeit häufig gebraucht.

III. Die Texte enthalten neben der Rückzahlungsklausel auch noch eine Strafbestimmung für den Fall des Nichteinhaltens des ausgemachten Termins:

itu Še-kin-kud ud 12 ni-la = „(die entliehenen 12½ Schekel) sind im Monat *Še-kin-kud*, am 12. Tage abzuwägen
sum-mu-dam und zurückzugeben;
tukun(= *šu-dumu-lal*)*-bi la-ba* wenn sie (zu dieser Zeit) nicht
sum-tab-dam (N. 1405) zurückgegeben werden, wird das Doppelte bezahlt".

Tab = *šanû* = *„verdoppeln"*:

ga-a-ta-ab = *ga-tab* = *„ich will verdoppeln"* (N. 419) (*ist auch terminus technicus* für *„Zinszahlen"* in bestimmter Höhe);

íb-tab-bi = „er muß das Doppelte zahlen" (N. 213).

Es wurde schon *Recueil de travaux*, tom. XIX, Seite 56 darauf aufmerksam gemacht, daß der in den altbabylonischen Kontrakttexten so häufig begegnende *terminus „ni-la"* nichts anderes ist, als die phonetische Schreibung für *ni-lal*; auffallend ist allerdings, daß *lal* = *šaḳâlu* nie *la* geschrieben ist. Der Textzusammenhang verlangt aber in der Tat regelmäßig eine Bedeutung, die sich deckt mit der von *šaḳâlu*. In den Darlehenstexten ist *ni-la* immer mit dem Datum verbunden, und zwar zweimal mit dem Datum der Ausfertigung der Urkunde. In 5

anderen Fällen fehlt beim Text die Rückzahlungsklausel und *ni-la* steht beim Datum am Schlusse des Textes, bezieht sich also auch auf das Datum des Geschäftsabschlusses. Nur 2 Texte machen es uns schwer, *ni-la* mit dem Datum des Darlehensabschlusses in Beziehung zu setzen; das Datum dieser Texte steht vor der Rückzahlungsklausel, bezieht sich also scheinbar auf diese Bestimmung, und *ni-la* scheint nur als *terminus* für die Rückzahlung zu gelten.

2 gìn igi-4-gál azag-ud	
. . . . šu-ba-til	
itu Bil-bil-gar	= „im Monat *Bil-bil-gar*
ud 3 ni-la (N. 46)	am 3. Tage gibt er es zurück (wurde es abgewogen, ausbezahlt?)

und:

14½ gìn azag-ud	
. . . . šu-ba-til	
itu Še-kin-kud ud 12 ni-la	= „im Monat *Še-kin-kud*, am 12. Tage wird es abgewogen
sum-mu-dam (N. 1405).	und zurückgegeben“.

Wir haben also für einzelne Texte die Verbalbedeutung des *terminus ni-la* in der Vergangenheit und für andere in der Zukunft zu nehmen. Die Bedeutung muß, wie schon gesagt, synonym zu *šaḳâlu* sein; denn in der einen Klasse von Texten bestätigt der *terminus ni-la* die Ausfertigung eines Darlehens an Geld, Getreide, Mehl und anderen Dingen, muß also die allgemeine Bedeutung haben: *„an diesem Tage wurde das Darlehen abgegeben“*; in der anderen Klasse von Texten, in denen *ni-la* beim Datum der Rückzahlungsklausel steht, muß es heißen: *„an diesem Tage ist es zurückzuerstatten“*. Außerdem begegnet uns *ni-la* noch des öfteren beim Datum anderer Urkunden:

1 (sag) ^{d}Innanna-ur-sag šu-i
1 (sag) Ni-zi-na šukkal
itu Gan-gan-ud-du
ud 15 ni-la (N. 2159).

Die Urkunde handelt von der Lieferung von 2 Sklaven an einen Tempel; das Datum dieses Geschäftes führt den *terminus*

ni-la und zwar offenbar in der Bedeutung: *„sie wurden bezahlt“*.

1 gur 150 ḳa Bur-za-ri
150 ḳa Ur-^{d}Nin-ib
še-ḫar-ra ^{d}En-lil ud-e-ne šu-ba-til
itu Še-kin-kud ud 2 ni-la (N. 464);

verschiedene Quantitäten Getreide von verschiedenen Personen, „das als Zehntgetreide“ an den Gott *En-lil* gebracht wurde, wurde in Empfang genommen und am 2. Tage des Monats *Se-kin-kud* gewogen, auf sein Gewicht hin kontrolliert (oder vom Beamten übernommen?).

2×60 ḫa kú-da-ra
íb-kid
ki pa É-^{d}Dumu-zi-da
itu Bil-bil-gar
ud 3 ni-la (N. 184);

120 Fische, die für den Tisch gezehntet waren, sind beim Geschäftsabschluß übrig geblieben und werden vom Verwalter des Tempels des Gottes *Dumu-zi-da* am 3. Tage des Monats *Bil-bil-gar* kontrolliert (auf seine Verwaltung übernommen?).

Eine ganz eigenartige Anwendung findet *ni-la* in der oft in altbabylonischen Wirtschaftstexten vorkommenden Phrase: *kal-itu-da ni-la H. L.*, 254 u. ö. Es handelt sich um eine Klasse von Arbeitern, die so charakterisiert werden und den *kal-uru-ta-nu-è-me* gegenüberstehen. Kann der *terminus „itu-da ni-la“* heißen: *„für den Monat bezahlt“* und wie erklärt sich der Gegensatz zu *uru-ta-nu-è*? Nehmen wir alle Texte, in denen *ni-la* vorkommt, zusammen, und suchen wir eine einheitliche Bedeutung dafür, so können wir angewiesen sein auf:

zal-la = *nasâḫu*, „wegnehmen“ (Br. 5321)
„ = *abâlu*, „geben, wegnehmen“ (MEISSNER, *S. I.*, N. 3641)
oder
zal-lá = *nadû*, „legen, geben, nehmen“ (Br. 5367).

„Nehmen, geben, mieten, zurückgeben, übernehmen“, das ist die Bedeutungssphäre, in der sich der *terminus ni-la* in all unseren Texten bewegt. Wenn es durch *nasâḫu* übersetzt werden darf, kann man auch an die Bedeutung denken, die *nasâḫu*

und *nishu* in späteren neubabylonischen Kontrakten haben; der Vorgänger dieses späteren juristischen *terminus* ist nicht nur das altbabylonische *lal-ni,* sondern auch unser *ni-la.*

IV. In einer großen Zahl von Darlehenstexten ist die Tatsache der Verabfolgung und der Annahme eines Darlehens juristisch bestätigt:

1) durch *Eid,* oder
2) durch Beiziehung mehrerer *Zeugen,* oder
3) durch *Eid und Zeugen,* oder
4) durch das *Siegel* des *Schuldners.*

1. Die *Eidesformel,* die dem Darlehenskontrakte entweder vor oder nach dem Datum beigefügt wird, lautet für gewöhnlich:

„mu lugal-bi in-pad" = „Der Name seines Königs wurde angerufen".

Es ist also der Eid beim Namen des Königs. In den Texten kommt nun diese Formel in einer Unzahl von Variationen vor:

mu lugal-e in-pad (N. 1490),
mu lugal in-pad (2184, 76),
mu lugal in-na-pad (1446),
mu lugal ba-pad (2197),
mu lugal-bi al-pad (217 u. ö.),
mu lugal-bi in-na-pad (1488),
mu lugal-bi in-pad-dé(= *ne*)-*eš* (269 u. ö.),
mu lugal-bi in-pad-ta-ab (3),
mu lugal-bi ni-pad (1428),
mu lugal ni-gál = „des Königs Name war gegenwärtig" (370),
mu lugal-bi al-pa (974),
mu lugal-bi in-an-šag-ga = „der Name seines Königs wurde um Gnade angerufen" (983).

Pad = *tamû* = *„nennen", „anrufen"* ist also *terminus technicus* für die Eidformel; in der Bedeutung *„nennen, ernennen"* kommt *pad* häufig in Datierungsformeln vor in der Form: *maš-e-ni-pad,* und in der Bedeutung *„beanspruchen"* im Texte N. 399 in der Form: *in-pad. Pa* in der Eidformel *mu lugal-bi al-pa* scheint *pad* gesprochen worden zu sein. *Gál* in der Formel: *mu lugal ni-gál* hat die Bedeutung *„es ist da, gegenwärtig"*, d. h. durch die Anrufung oder durch Vorhalten des Königs-

namens. Gibt uns diese Formel vielleicht einen Einblick in das Zeremoniell, das mit der Eidesleistung verbunden war?

Die Formel *mu lugal-bi in-an-šag-ga* kommt in einer Urkunde vor, in der der Eid geleistet wurde *šú pa-te-si* = *„in die Hände des Patesi"*. Diese Angabe gibt uns eine sehr interessante Detail-Schilderung über die Ablegung der Eidesformel beim Hochzeitsvertrag, denn einen solchen stellt uns Text N. 983 vor.

2. Die *Zahl* der Zeugen, die zur juristischen Bekräftigung einem Darlehensgeschäfte beigezogen wurden, war keine gesetzlich festgelegte. Sie schwankt für gewöhnlich zwischen 2 u. 7. Zwei Urkunden (N. 63 u. 1954) haben nur einen Zeugen, eine (N. 2184) weist deren 8 auf.

Die *Einführung der Zeugen* im Texte geschieht durch verschiedene Formeln:

a) *igi* = *maḫar* = *„in Gegenwart"*, *„vor"* (passim),
igi-šú mit derselben Bedeutung (N. 2162 u. ö.),

b) *mu* = *šûmu* = *„Name"*, in der Bedeutung von *igi* (N. 1488); im Kontexte der Tafel ist der Zeuge *Ur-^{d}Nab-še* eingeführt durch *igi*, auf dem *Case* dagegen durch *mu*.

c) *gàl-idim-ma-bi*,
gàl-idim-ma,
gàl-idim-ma-bi-me,
gàl-idim-me, alle diese *termini* in der Bedeutung *„Diener seines Wortes"* = *„Zeuge"* (= *šîbu*).

In den späteren assyrischen Kontrakten ist als *terminus technicus* für die Einführung des gerichtlichen Zeugen nur *igi* = *maḫar* in Gebrauch; die altbabylonischen Kontrakttafeln dagegen kennen noch den *terminus „gàl-idim-ma-bi"* = *šîbu* (MEISSNER, *A. P. R.*, S. 95).

Der eigentlichen Bedeutung nach *„Diener seines Wortes"* würde sich die Zeugeneigenschaft der mit dieser Phrase vorgestellten Persönlichkeiten nicht mit der Sicherheit ergeben, wie bei der Formel *„igi"*; man könnte daran denken, daß die mit *„gàl-idim-ma-bi-me"* eingeführten Personen *„Bürgen"* sind für den Schuldner; aber die dann und wann gebrauchte Formel:

d) *igi — gàl-idim-ma-bi-me-šú* (N. 2112) und
igi — gàl-idim-ma-bi-me (N. 2175, 1927, siehe dazu auch MEISSNER, *l. c.*)

beweist, daß *igi* und *gàl-idim-ma-bi-me* synonyme juristische Formeln sind.

e) Den Personenkeil „𒹐" vor dem Namen des Zeugen.

Für gewöhnlich steht der Personenkeil vor Zeugennamen, die durch *gàl-idim-ma-bi* eingeführt sind; in einzelnen Urkunden aber (N. 2152, 2144, 399) steht er ohne diese Formel (und ohne *igi*), scheint also allein für sich zur Einführung von Zeugennamen in Gebrauch gewesen zu sein. Welchen Ursprung dieses männliche Personendeterminativ hat, läßt sich schwer sagen. Die Tatsache, daß es vor den durch *igi* als Zeugen charakterisierten Personennamen nicht steht, läßt vielleicht den Schluß zu, daß das Zeichen 𒹐 nur der Rest des früher allgemein gebrauchten *igi — gàl-idim-ma-bi-me* ist. Mit dem Geschlechtszeichen des Mannes hat das Zeichen sicher nichts zu tun; denn es steht auch ebenso gut vor weiblichen Zeugennamen, z. B. Text N. 399: 𒹐 *A-a-kal-la šal* = „vor *A-a-kal-la*, dem Weib".

Sonst werden in den Texten nur die Sklaven mit dem Personenkeil eingeführt, während die Freien in denselben Urkunden ohne dieses Determinativ geschrieben sind. Vor den Sklavennamen hat das Zeichen selbstverständlich einen anderen Ursprung und eine andere Bedeutung; das Zeichen heißt hier „1" und es ist dazu wohl immer „*sag*" = „Stück" zu ergänzen.

3. Die Texte, die neben dem *Eid* noch *Zeugen* zur Bestätigung des Geschäftes erwähnen, führen diese ein durch dieselben Formeln, die wir eben in No. 2 kennen gelernt haben.

4. Eine Anzahl von Darlehenstexten trägt das *Siegel* des Schuldners (N. 450 das seines Sohnes), gleichsam zur Anerkennung der über das Darlehen geschriebenen Schuldurkunde als der seinigen. Ob alle Darlehenstexte das Siegel des Schuldners trugen, läßt sich schwer beantworten, da das Siegel zumeist dem *Case* eingedrückt wurde, und das ist bei den meisten Texten verloren. Im vorhinein kann wohl angenommen werden, daß alle Urkunden, die nicht durch Eid und Zeugen bestätigt wurden, das Siegel des Schuldners aufweisen mußten, denn dies war ja das einzige Mittel zur gerichtlichen Eintreibung des schuldigen Darlehens nebst Zinsenmasse. Es finden sich übrigens auch

Urkunden mit dem Siegel des Schuldners, die durch Zeugen juristisch bestätigt sind.

Das *dub* = *kunukku* der Zeugen (cf. MEISSNER, *l. c.*), das noch auf altbabylonischen Kontrakten vorkommt, konnte ich in unseren Texten nicht finden.

Von der Tatsache her, die Schuldtafel, die ein Darlehen bucht, mit dem Siegel des Schuldners zu siegeln, leitet sich gewiß auch die Übung, in Darlehenstexten die Formel *„šu-ba-til"* zu ersetzen durch die Formel *„dub"*. *Dub* hat hier wohl die Bedeutung *„aufs Konto" „aufs Schuldbuch"*; aber der Ursprung dieser Übung ist sicher die Gewohnheit, das Siegel des Schuldners der Tafel aufzuprägen.

PINCHES hat in *J.R.A.S.*, 1905, Seite 817 eine Anzahl von Darlehenstexten (*tablet* und *case*) veröffentlicht, die auf der Tafel den *terminus šu-ba-til* tragen, auf dem *Case* dagegen in demselben Text für *šu-ba-til* die Formel *dub* führen. Text N. 2045 unserer Sammlung bringt auf dem Revers der Tafel das Siegel des Schuldners mit der Unterschrift:

dub A-ḫu-ni, i. e., des Schuldners.

Zwei andere Urkunden (N. 1408, 1040) bringen auf der Tafel das Darlehen mit *dub* eingeführt; *dub* hat in diesen Texten eigentlich die Bedeutung *„ein Darlehen von dem oder jenem bestätigt, besiegelt der und der"*. Es ist also ein Bedeutungsunterschied zwischen *dub* in diesen Texten und dem *dub* in einigen Urkunden, in denen es die wirkliche Schuldtafel bezeichnet, auf der das Darlehen gebucht wurde, also vollkommen identisch ist mit unserem *„Schuldschein"*.

V. Einzelheiten.

1. Bei Aufnahme eines Darlehens wird oft der Zweck angegeben, zu dem das Geld, Getreide etc., das man zu leihen nimmt, dient; solche Zwecke sind genannt:

a) *ḫar-šú* = *ana ḫubulli* = „zur Zahlung der Steuern"; Es wird Geld zu diesem Zwecke aufgenommen, Getreide, je nachdem die Steuern und Abgaben in Geld oder in Naturalien gezahlt wurden. Über die Jahreszeit, in der etwa die Steuerpflicht drängte, läßt sich aus dem Datum dieser Urkunden nichts gewinnen; es finden sich Darlehen zu diesen Zwecken aus dem

Monat *Gud-si-su, Šig-ga, Su-kul, Kin-^{d}Innanna, Apin-gaba, Gan-gan-ud-du, Aš-a* und *Še-kin-kud*, also fast aus allen Monaten des Jahres; vorherrschend sind allerdings bei weitem die Urkunden aus dem Monat *Aš-a*.

b) *ḫar-ra*; ist vielleicht identisch mit *ḫar-šú*; *ḫar-ra* heißt aber auch *„kochen"* und ist vielleicht dieser Zweck darunter verstanden?

c) *še gar-a-ša(g)-ga* = *Getreide als Speise auf dem Felde"* (N. 89). *Gar* = *mâkalû* = *„Nahrung"*, ist sehr häufig in diesen Wirtschaftstexten; es sind ganze Listen darunter, in denen aufgezählt ist, wie viele *ḳa bi* (Trank) und wieviele *ḳa gar* (Speise) manchmal auch noch einige *ḳa ni* (Öl), jeder einzelne Beamte und Angestellte einer großen Haus- und Tempelgutsverwaltung als Lohn bekam. Wir kennen *gar* aus unseren Texten in den Ausdrücken:

bi-gar-2-ḳa = „eine Portion Rauschtrank mit 2 Portionen Speise" (N. 2056),
gar-isim-ma = „Festmahlspeise" (432),
gar-ḫar-ra = „gekochte Speise" (2098),
gar-ḫar-ra-šág = „süße gekochte Speise" (284),
gar-kú-a = „Nahrungsmittel" (2193),
gar-má = „Schiffskost" (2098),
gar-ni-dun = „Speise mit vorzüglichem Öl bereitet" (98),
še-gar = „Speise-Getreide" (2129),
še-gar-ḫar = „Getreide zu *gar-ḫar*" (2098).

Aus der Gewohnheit, die Arbeiter mit *gar* zu entlohnen, und aus der Pflicht, für Speise und Trank der eingestellten Arbeiter aufzukommen, ergab sich wohl oft genug die Notwendigkeit, zu diesem Zwecke ein Darlehen aufzunehmen.

d) *bi-dê-a-bi-šú ud 3 kam še-kin-kin* (N. 224) = „(Getreide) zu einer Opferspende am 3. Tage der Ernte". *Bi-dê-a* hat synonyme Bedeutung mit *sá-dug* und *ḳit-tum*, gesetzmäßige Kultusabgaben *„Kultussteuer"*, die in den Einnahme-Texten des Tempel-Archivs eine bedeutende Rolle spielen; welcher Art diese Steuer war, wissen wir nicht, vielleicht ruhte eine solche Abgabe als Last auf einem Felde oder einem Gute?

Das Opfer war, wie unser Text ausweist, am 3. Tage der Ernte fällig, es mußte also die Ernte jedes Jahr an einem bestimmten Tage beginnen, etwa wie die Weinernte zur bestimmten Zeit anfängt.

Die *še-kin-kin* genannte Zeit fällt in den *Gan-gan-ud-du*, den Monat, der unserem November entspricht; es kann also nicht die Getreideernte, sondern die Früchte- und Weinernte gemeint sein.

Se-kin-kin = „*Ernte*" begegnet noch einmal in *á še-kin-kin* = „Erntelohn" im Text N. 121.

e) *á gàl-ku* (N. 217) = „Lohn für die Lohnarbeiter".

Á = *idu* = „*Lohn*", „*Miete*" und zwar allem Anschein nach Arbeitslohn für freie und halbfreie Arbeiter, nicht aber für Sklaven; wenigstens unterscheidet der Text N. 152 unserer Sammlung zwischen dem *á* für die *gàl-ku-mal-(al)* und dem *še-ba* für die *urú-e-ne*.

In den Texten, die die Ausgaben für Arbeitermiete und Feldbebauung buchen, begegnet *á* sehr häufig; von einem Felde heißt es z. B.:

mu-bi-al á-šú und (auf dem *Case*) *mu-al á-šú* = „es wird bearbeitet um den Arbeitslohn von" (N. 1408);

ferner:

á-bi ne-mal-mal = „sie haben ihre Miete (fürs Haus) nicht bezahlt" (N. 2084),
á-gan = „Miete für das Feld" (passim),
á-gud-du = „Miete für die Ochsen" (2155),
á-gud-mal = „festgesetzte Miete für die Ochsen" (1968),
á-má-ku-mal = „Miete für ein Lohnschiff" (2082),
á-peš-gub = „Lohn fürs Bringen der *ḫuzabu*-Früchte" (2098).

f) *a-si á-ku-mal* (N. 478).

Dieser *terminus* hat wahrscheinlich ähnliche Bedeutung wie der unter e) angeführte; *a-si* ist vielleicht = „*mit Wasser füllen*", „*bewässern*"; *ku-mal* = „*mieten*" und „*Mietsarbeiter*".

g) *lam Unuk-ki-šú* = „(Öl) für das Fest in Erech" (N. 1408). Sicher liegt hier für das Darlehen eine ähnliche Zweckbestimmung vor, wie für das unter d) genannte; es handelt sich wohl

um pflichtmäßige Ablieferung von Öl zu einer religiösen Feierlichkeit, die in Erech stattfand.

h) In einigen Texten wird ausdrücklich gesagt, daß die Darlehen aus den Erübrigungen des Geschäftsabschlusses gegeben werden; auffallend ist, daß fast alle diese Darlehen, mit Ausnahme von N. 2173 (*azag-ud*) als zinsfreie Darlehen gegeben wurden — und zwar in Geld und Getreide —:

α) *še gur si-ni-íb* = „(*gur*) Getreide aus den Erübrigungen" (N. 76);

β) *azag-ud si-ni-íb-nig-lag-ag* = „Geld aus den Erübrigungen beim Geschäftsabschluß" (N. 2173, 2175);

γ) *še gur nig-lag-ag-íb-šú-ka itu Bil-bil-gar-ka* = „Getreide aus (den Erübrigungen des) Geschäftsabschlusses im Monat *Bil-bil-gar*" (N. 330).

Si-ni-íb, Verbalform von *si* = *malû,* begegnet oft in Ausgabe-Texten und bezeichnet die positive Differenz zwischen Ausgaben und Einnahmen, es heißt eigentlich „*Restverbleib*".

Nig-lag-ag = „*Geschäft machen*" mit dem Sinne „*Geschäftsabschluß, Kassasturz machen*"; *si-ni-íb nig-lag-ag* sind die „*Überschüsse beim Geschäftsabschlusse*".

Ob der Monat *Bil-bil-gar,* der 5. Monat, der alljährliche Termin für den Geschäftsabschluß war, wissen wir nicht. In einem Texte aus dieser Zeit *H. L.,* 75 ist die Rede von *si-ni-íb nig-la-ag mu en-^{d}Nannar-ki*; darnach scheint es einen allgemeinen Geschftsabschluß am Ende des Jahres gegeben zu haben, neben den kleineren monatlichen Abrechnungen.

2. In manchen Fällen wird das Darlehen nicht direkt vom Darlehensgeber an den Darlehenssucher gegeben, sondern das Geschäft wird durch eine oder mehrere Mittelspersonen gemacht. Diese Texte zeigen folgende Form:

a) *mu N* = „im Auftrage des N
ki X ta hat von X
Y šu-ba-til Y ein Darlehen empfangen" (N. 227).

Der eigentliche Darlehenssucher ist mit *mu* eingeführt; denn in seinem Namen, mit seiner Vollmacht handelt die Mittelsperson Y.

b) Der Darlehenssucher ist durch die Postposition „*šú*“ kenntlich gemacht:

α) *N šú*	= „für den N
ki X ta	hat von X
Y šu-ba-til	Y ein Darlehen empfangen“ (N. 1934);
β) *N šú*	= „für den N
X + Y šu-ba-til	haben X und Y ein Darlehen empfangen“ (N. 974);
γ) *N + N + N šú*	= „für die N + N + N
ki X ta	hat von X
Y šu-ba-til	Y ein Darlehen aufgenommen“ (N. 2195).

Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Formen ist wohl der, daß nach *a* und *b*: α und γ der Schuldner sein Darlehen nebst Zins dem durch *ki* eingeführten Geldgeber schuldet; nach *b*: β dagegen den beiden Vermittlern. Daß die Darlehensvermittler für ihre Gefälligkeiten sich bezahlen ließen, ist wohl selbstverständlich, wenn uns auch nichts darüber in den Texten gesagt ist. Möglich ist es, daß die Notiz in N. 337, wonach von einem aufgenommenen Darlehen in der Höhe eines *gur* 20 *ḳa* dem *Nu-ki-na-šar* „vom Tempel aus“ bezahlt werden, sich auf Vermittlergebühren bezieht.

B.

Gegenstand des Darlehensvertrages.

Darlehen wurden nach unseren Texten über die verschiedensten Dinge aufgenommen:

1. *azag-ud* = „Geld“ (passim);

2. *še* = „Getreide“ (passim); Geld und dessen Äquivalent als Zahlungsmittel, Getreide, machen den größten Prozentsatz unter den erhobenen Darlehen; es scheinen demnach fast immer Zahlungsschwierigkeiten zum Darlehensuchen geführt zu haben. Außerdem sind genannt:

3. *urudu* = „Bronce“ (N. 7),

4. *urudu za-gi-in* = „*helle Bronce*(?) (450),

5. *gud-ṣab* = „*Arbeitsochsen*“ (2078),

6. *šig-al-ḫar-ra* = „*gebrannte Backsteine*“ (2083, 1966),
7. *su-ḳab* = „*lederne*“? (2195),
8. *sig* = „*Wolle*“ (2138),
9. *in-nu* = „*Stroh*“ (2, 30),
10. *ku-kal* = „*gewöhnliches Mehl*“ (1934).
11. *ku a-ter* = „*Reismehl*“ (2053),
12. *ni-giš* = „*Sesam*“ (2054, 2104),
13. *ni* = „*Öl*“ (1408),
14. *ku-bar-ku* = „*weißes Kleid*“ (261).

C.

Die Darlehenszinsen.

I. Die Zinshöhe bei aufgenommenen Darlehen war verschieden; es gab wohl kein staatliches Gesetz, das diese Frage des Wirtschaftswesens einheitlich regelte; daß eine Volksgewohnheit in diesem Punkte im großen Umfange normgebend war, dürfte sich aus der Bestimmung folgern lassen:

ki-bi ib-al-šú = „es trägt Zins nach seinem Orte“, s. ob. Seite 192. Aber innerhalb der Schranken, die diese Volksgewohnheit zog, blieb dem einzelnen noch genug Raum zur Willkür.

1. Der Zins für Getreidedarlehen betrug mit seltenen Ausnahmen wie N. 206, wo 20% berechnet wurde, $33^1/_3$ %; die Formel lautet: *maš 1 gur 100 ḳa-ta.*

2. Der Zins für Gelddarlehen betrug für gewöhnlich 20%; nach der Formel: *maš 5 gìn 1 gìn-ta.*

Bei Gelddarlehen kommen indessen auch andere Zinshöhen vor, so daß es den Anschein erweckt, als sei der Zinsfuß für Geld, dem stabilen, unbeweglichen Zinsfuß für Getreide gegenüber, stark veränderlich gewesen. Wir finden:

a) 25% (N. 2173); Formel: *maš 4 gìn 1 gìn-ta*;
b) 10% (N. 56); Formel: *maš 10 gìn 1 gìn-ta.*

3. Der Zinsfuß für ein gemischtes Darlehen — Geld und Getreide — war nicht feststehend; wir sehen bald für das Gesamtdarlehen den Zinsfuß für Getreide — $33^1/_3$ % — in Geltung (N. 2085), bald auch das Getreide mit $33^1/_3$ %, das Geld dagegen mit 20% verzinst.

4. Wurde geliehenes Geld mit Getreide heimgezahlt, so war auch kein feststehender Zinsfuß vorhanden; es findet sich der Zinsfuß für Geld (N. 283) und der für Getreide (N. 97).

Text N. 337 würde einen Zinsfuß zu $36^1/_2$ % aufweisen; denn für 280 *ḳa* muß der Darlehenssucher 100 *ḳa* Zins zahlen; die 20 *ḳa*, die an dem *gur* fehlen, bekommt aber der *nu-ki-na-šar* des Tempels („vom Tempel aus"); das ist vielleicht eine Art Vermittlergebühr und es hat der Schuldner wahrscheinlich doch nur $33^1/_3$ % bezahlt.

II. Die Hauptfrage, die uns bei Behandlung der Darlehenszinsen beschäftigt, ist die, ob die Zinsen pro Jahr, pro Monat, oder absolut genommen, für die Zeit des Darlehens — also vom Termine des Geschäftsabschlusses bis zum Termin der Rückzahlung — berechnet waren.

Die Texte, welche die Zinsbedingung in der gewöhnlichen Form bringen, — *maš 1 gur 100 ḳa-ta* vielmehr *maš 5 gìn 1 gìn-ta* — geben uns darüber keinen Aufschluß.

1. Die Texte N. 97, N. 1040 und N. 337 sagen uns, daß der Zins in der angegebenen Höhe für die ganze Zeit des Darlehens gilt, d. h. vom Zeitpunkt der Ausfertigung der Urkunde bis zur Rückzahlung des Darlehens, die, wie schon gesagt, für gewöhnlich in den ersten 4 Monaten des Jahres stattfand. Diese Texte sind aber im *Še-kin-kud* ausgestellt und wird der gewöhnliche Rückzahlungstermin, der Monat *Šig-ga*, angenommen, so ergibt sich auch aus diesen 3 Urkunden eine Zinshöhe von $33^1/_3$ % pro Monat.

2. Text N. 283 hat in der Bestimmung der zu zahlenden Zinssumme vorausgesetzt, daß für die entlehnte Geldsumme pro Monat 20% Zins gezahlt wird.

3. Text N. 3 rechnet mit einer Zinshöhe von 10% pro Monat.

4. Text N. 176 setzt eine Zinshöhe von 20% oder von $33^1/_3$ % voraus und zwar pro Monat, je nachdem wir als Termin zur Rückzahlung den Monat *Šig-ga* oder den *Šu-kul* annehmen.

Die Texte also, in denen wir die Zinshöhe, d. h. die Summe des Zinses vergleichen können mit der Zeit, für die Zins bezahlt wurde, besagen uns, daß regelmäßig der Zins pro Monat be-

rechnet worden ist. Daß diese Praktik so allgemein üblich war, dürfte wohl damit erwiesen sein; es trug also das Kapital Monatszins, wenn es nicht gegenteilige Abmachungen anders bestimmten.

III. Über die Zeit der Aufnahme der Darlehen gewinnen wir aus den Texten keine Angaben, die uns zu irgend einem Schlusse berechtigten. Wir haben Darlehen aus allen Monaten, besonders häufig sind allerdings die aus dem *Aš-a* (da namentlich in Getreide) und aus dem *Še-kin-kud* datierten, also aus den 2 letzten Monaten des Jahres.

Betreffs des Termins zur Rückzahlung haben wir bestimmtere Angaben; es kamen die ersten 4 Monate als Rückzahlungstermin in Frage; vor allem aber der Monat *Šig-ga*.

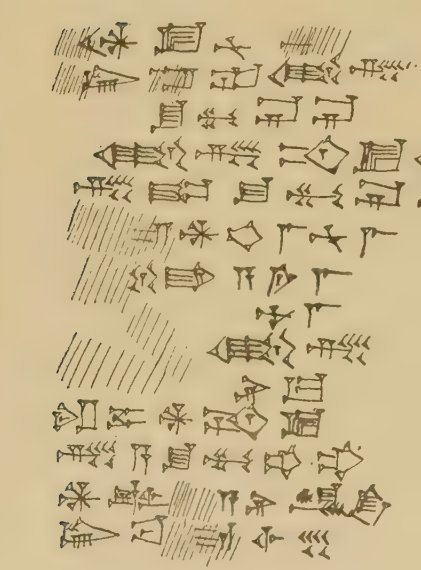
IV. Nahezu ein Drittel aller Darlehenstexte sind ausgefertigt über Darlehen, die ein gewisser *Ur-^{d}Dun-pa-è* gegeben hat. Eine Persönlichkeit dieses Namens begegnet uns auch in den Einnahme-Texten unserer Sammlung als langjähriger Tempelbeamter und als *dub-šar*, der die *sá-dug* und *ḳit-tum* genannten Einkünfte für den Tempel gebucht hat. Wenn diese 2 Persönlichkeiten identisch sind — und wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln — dann haben wir in einem großen Bruchteil dieser Darlehen solche aus den Vorräten des Tempels zu erblicken. Wahrscheinlich wird es überhaupt sein, daß der Darlehensgeber in allen Texten ein Tempelbeamter war.

K. O. M. N. 2187.

Die altbabylonischen Texte im *K. O. Museum in Konstantinopel* enthalten für die Zeit der Könige von Ur, hauptsächlich Texte wirtschaftlichen Charakters, privat- und öffentlichrechtlicher Natur.

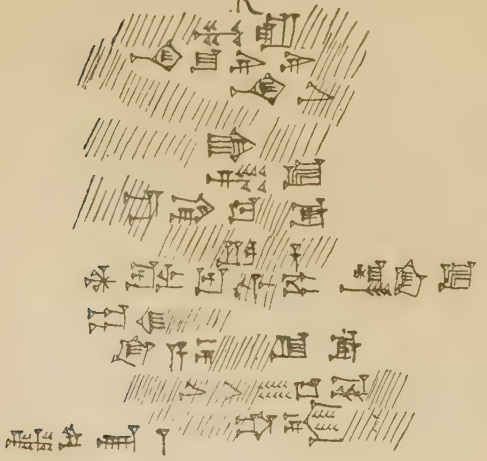
Neben diesen Texten, über die sich streiten läßt, ob sie in einem Tempelarchiv oder in einer archivalischen Abteilung der Bibliothek aufbewahrt wurden, enthält die Sammlung aber auch eine Anzahl historischer und religiöser Texte, deren Sammlung allein schon eine Einrichtung voraussetzt, die wir heute Bibliothek nennen.

Leider sind diese Texte uns nicht in dem guten Zustand erhalten, wie die weitaus größte Zahl der wirtschaftlichen Urkunden. Ein religiöser Text, eine *Beschwörung an Marduk gegen Kopfkrankheit,* sei hier mitgetheilt; der Text zeigt uns, in welch hohes Alter die babylonischen Beschwörungen zurückgehen.



O.

Šipat É-nu(ru)
gàl [. .] *sag-gig-gi*
šu-mu-mal-mal
gig-gi gú É-gig-gi
bil šu-mu-mal-mal
[. . ^{d}*Asaru?*] *dingir dúg lal-nu-lal*
[*gi*]*g-ga a-gar lal-nu-lal*
[. .] *gig-gi-ni-ma*
[. . .] *el-tur* ^{d}*Gú-É-gi-a*
šu-mu-gud-gud
^{d}*Asaru* [*tur*]*-a-ni* ^{d}*En-ki*
gàl-ba [. . .] *igi-še*



R.

[. . .] *mu-ra* [. . .]
[. .] *na šu-ni-ni* [. . .]
[. . .] *na-ni*[? . . .]
[. . . .]
[. . .] *ga* [. . .]
[. . . *gig*]*-ga-gi-gí*
[. . .]*sig-ga ma*[. .]*e*
[. . . .]
^{d}*Asaru lu-ši dumu* ^{d}*En-ki-gí*
ab-gig[? . . .]
ki-a [. . .]*ku-e*
[. . . .]*šar-gin* [. .] *ta-ram*(?)
Seite: *nam-ru-nun I.*

Die Tafel N. 2187, ungebrannter grauer Ton, ist stark verwittert; die Rückseite ist fast ganz unleserlich. Wenn es auch nicht möglich ist, eine genaue Übersetzung des Textes zu geben, kann man doch Verständnis für seinen Inhalt gewinnen.

Es ist eine Beschwörungsformel der Klasse *É-nu-ru*, ist also der von Vinzenz BRUMMER in *Recueil de travaux, XXVIII*, pag. 214—228 besprochenen ähnlichen alten Formel zur Seite zu stellen.

Die Tafel ist, wie der an der unteren Schmalseite beigegebene Vermerk besagt, die erste Tafel einer Beschwörungsserie mit dem Titel: *nam-ru-nun*. Vielleicht ist das rätselhafte *É-nu-ru* aus dieser Unterschrift heraus zu erklären als Umstellung von *É-ru-nun*? Vergl. zu diesem Heiligtume die Ausführungen HOMMEL's in *O. L. Z.*, IX, (1906) 346—50 und STRECK's, *ib.*, 518—22. Der Name *nu-ru* ist, wie jetzt feststeht, nicht semitisch und findet als *„Haus der erhabenen Beschwörung"* eine passende Erklärung.

Die Beschwörung wird in unserem Texte angewendet gegen Kopfkrankheit. Und zwar ist für den *gàl-sag-gig-gi* „den Kopfkranken" ein Ritual *šu-mu-mal-mal* = *„festgesetzt"* (2 u. 3). „Der Kopfkranke? soll an die Seite des Hauses des Kopfkranken Feuer machen" (4 u. 5). Ob in Vers 6 ^{d}*Aśaru* zu ergänzen ist, ist sehr fraglich; jedenfalls soll ein „guter Gott" an dem Kranken Manipulationen vornehmen, ihn mit Wasser besprengen (?) (6. u. 7); *lal-nu-lal* und *a-gar lal-nu-lal* bedeutet jedenfalls die Vornahme einer reinigenden Lustration; ähnliche Bedeutung scheinen auch 9 u. 10 zu haben; der „reine Sohn des göttlichen Ufers des Schilfhauses" scheint sich auf heiligendes, reinigendes Wasser zu beziehen; *šu-mu-gud-gud* ist parallel zu *šu-mu-mal-mal* und hat vielleicht synonyme Bedeutung; den also gereinigten soll „Marduk, der Sohn Ea's gnädig ansehen', (11 u. 12).

Im Revers begegnet uns in Zeile 8 Marduk noch einmal mit dem Beinamen *lu* + *ši*(?). *Si* ist nicht sicher erkennbar, die Reste des Zeichens lassen sich aber am leichtesten zu *ši* ergänzen; nach Zeile 9 des Reverses soll Marduk im Hause des Kranken noch eine Tätigkeit vornehmen.

Interessant ist in diesem alten Beschwörungstext die Verbindung des Gottes Marduk mit der *É-nu-ru* genannten Beschwörungsformel. Die Aufstellung BRUMMER's, daß das *É-nu-ru* mit dem Marduk-Kult in Eridu zusammenzubringen sei (s. ob.), gewinnt durch diesen Text eine neue Stütze. An Eridu erinnert wohl auch der Name *^{d}Gú-É-gi-a*, wenn wir nicht geradezu einen Beinamen dieser heiligen Stadt darin erblicken dürfen.

Fr. P. Engelbert Huber

Pict. 6. Two show-cases containing enamelled pottery, vases, votive tablets, and cylinders. Babylonian Section, Free Museum of Science and Art.

Urim und Tummim.

Ephod. Theraphim.

Der Schlüssel zum Verständnis der biblischen Urim und Tummim, um deren Deutung sich die archäologische Forschung seit dem 17. Jahrhundert bemüht, liegt auf biblischem Gebiete in dem poetischen Stück Deut. 33 („Segen Mosis"). Dort heißt es v. 8f.:

„Deine Tummim und Urim gehören dem Manne . . . .,[1]
den du bei Massa versuchtest,
mit dem du strittest an den Wassern von Meriba;
(Sie gehören) dem, der von seinem Vater und seiner Mutter sprach: Ich sehe sie nicht,
[der seinen Bruder nicht kannte und von seinem Sohne nichts wußte]."

Die Urim und Tummim werden hier Moses zugesprochen und zwar in der poetischen Form des kosmischen Mythus, der den Verwalter der Geschicke, den Mann geheimnisvoller Herkunft[2], mit Gott um die Schicksalsmacht ringen und im Kampfe obsiegen läßt. Wie Jakob nach Hosea 12, 4f. mit der himmlischen Erscheinung kämpft und zwar, wie die Bearbeitung der Erzählung Gen. 32, 25 ff. noch erkennen läßt, um den geheimnisvollen Namen, der im kosmischen Mythus ebenfalls die Herrschaft über das Geschick bedeutet,[3] so erringt Moses in entscheidender

1 Lesung unsicher. Der Text ist umgearbeitet zugunsten der späteren Annahme, die Moses als Ahnherrn der Leviten feiert. S. hierzu S. 227 Anm. 3.

2 Zu dem Motiv „ohne Vater, ohne Mutter", das die geheimnisvolle Geburt des Retters und Schicksalsverwalters andeutet, s. mein *Altes Testament im Lichte des alten Orients*, 2. Auflage (*ATAO*[2]), 408.

3 S. *ATAO*[2] 377f. An der „Furt" (im babylonischen kosmischen Mythus

Stunde die Urim und Tummim[1] und damit die Macht über die Schicksalsbefragung bez. Schicksalsbestimmung.

Die Sprüche in Deut. 33 sind dem Jakobssegen verwandt. Man nimmt an, daß sie aus nachsalomonischer Zeit, aus judäischen Kreisen stammen. Das wird aber nur von der gegenwärtigen Konzeption gelten und schließt nicht aus, daß alte Sagenstoffe und kosmisch-mythologische Motive verwendet wurden. Urim und Tummim, die gerade in dieser Zeit in prophetischen Kreisen unterdrückt wurden, würde man in Jerusalem dem Moses gewiß nicht zugeschrieben haben, wenn das nicht altem Überlieferungsgute entsprochen hätte.

Was ist Urim und Tummim? Der Wortsinn ist schon in alter Zeit nicht mehr verstanden worden. Die Übersetzung der *LXX* δήλωσις καὶ ἀλήθεια, φωτισμοὶ καὶ τελειότητες (Symmachus: τελειότης καὶ διδαχή; Hieronymus: *perfectio et doctrina*; Luther: Licht und Recht) sind Deutungsversuche, deren eine

nibiru „die Furt", der entscheidende Punkt im himmlischen Kreislauf) kämpft Jakob Gen. 32, 23 ff. mit dem großen Unbekannten und gewinnt den Sieg (der Zusatz „und kam mit dem Leben davon", ist Zusatz des Erzählers, der die Geschichte zugunsten der Majestät Jahves umdeutet; vielleicht verstand auch der Erzähler den Sinn des kosmischen Mythus in seiner Vorlage nicht mehr). Gegenstand des Kampfes ist der geheimnisvolle Name (vgl. Phil. 2, 9, Apok. 3, 12 und dazu *Babyl. im Neuen Testament*, 106f.). Vgl. den ägyptischen Zauberspruch aus dem neuen Reiche (Lefébure, *Zeitschr. f. Äg. Spr.*, 1883, 27 ff.), wo Isis zu Re sagt, als sie die Herrschaft an sich reißen will: „Sage mir deinen Namen, göttlicher Vater". Der Kampf um den Namen ist Gen. 32, 30 noch deutlich zu erkennen. Jakob fragt nach dem Namen der göttlichen Erscheinung. Der Unbekannte antwortet ausweichend. Bereits die Vorlage des Erzählers wird die sinnvolle Umdeutung gehabt haben, die Jakob dem neuen Namen gibt und ihn gesegnet werden läßt. Der Empfang des neuen Namens ist aber nur eine Variante der Idee von dem sieghaften Ringen um den göttlichen Namen (s. *Babyl. im Neuen Testament*, l. c.).

[1] Eine Vermutung über den geschichtlichen Zusammenhang S. 226. Ed. Meyer hat in „*Israel und seine Nachbarstämme*" 51 ff. ebenfalls die beiden Gotteskämpfe Deut. 33 und Gen. 32 in ihrer Verwandtschaft erkannt; aber leider verschließt er sich gegen die Erkenntnis der kosmisch-mythologischen Motive, die den Schlüssel für die Kunstform aller orientalischen Geschichtsschreibung bildet. Von der Erkenntnis des kosmischen Sinnes hängt auch das Urteil über das Alter der im Liede Deut. 33 verwendeten Sagenstoffe ab. Die Erklärung bei Ed. Meyer, S. 52 („seinen Sohn kennt er nicht", d. h. die Priester haben kein Erbgut) mag späterer rationalistischer Ausdeutung entsprechen, den alten Sinn trifft sie nicht.

auch Ps. 43, 3 im jetzigen Texte (אור ואמת) vorzuliegen scheint. Daß in Urim der Begriff „Licht" vorliegt, ist an sich wahrscheinlich und wird gestützt durch Hosea 6, 5, wonach Jahves משפט gleich אור in die Erscheinung treten soll.[1] Dann ist aber auch der Sinn von Tummim im allgemeinen gegeben. Da es sich um kosmische Symbole handelt, wie wir aus Deut. 33 erkannten, muß Tummim den Gegensatz von Urim bedeuten. Die beiden Stücke bedeuten irgendwie: Licht und Finsternis, Oberwelt und Unterwelt, Mond als Oberwelts- und Sonne als Unterweltsmacht oder umgekehrt, Ja und Nein, modern gesprochen: schwarze und weiße Kugel.

Etymologisch kann der Sinn von Tummim vielleicht indirekt aus den mythologischen Motivworten erschlossen werden. Dabei ist zu bedenken, daß nach einem Hauptaxiom des altorientalischen Weltbildes die Gegensätze miteinander vertauscht werden, ineinander übergehen. Wenn Tam die Vollendung bedeutet, so kann das im Kreislauf Höhe- und Tiefpunkt bezeichnen. Unter den großen Lichterscheinungen ist nach rein babylonischer Lehre der Mond (in seinem Herrschaftspunkt als Vollmond insbesondere der Wintersonnenwende) Oberweltsgestirn, die Sonne (in Opposition zum Vollmond insbesondere am Tiefpunkt der Wintersonnenwende) Unterweltsgestirn, nach rein ägyptischer Lehre umgekehrt Sonne Oberwelts-, Mond Unterweltsgestirn (s. *ATAO*[2] 31 ff.; WINCKLER, *Geistes kultur*, S. 70). Wenn Urim das Sonnenmotiv im guten, oberweltlichen Sinne darstellt, so entspricht Tam dem Mond im unterweltlichen Sinne und umgekehrt. Das erstere ist für die mosaische Zeit wahrscheinlicher (ägyptische Lehre) und wird noch gestützt durch Deut. 33, 13 f., wo im Parallelismus die Sonne dem Himmel, der Mond Tehom (Wasserflut, Unterwelt) entspricht, s. WINCKLER, *Forschungen III*, 306 ff. Für Urim als die günstige Seite spricht die gewöhnliche Reihenfolge; man erwartet das Günstige an erster Stelle. Aber es muß doch im Auge behalten werden, daß beides möglich ist. Deut. 33, 8 (s. S. 223) steht Tummim und Urim. Wenn man dem „Emendator" von 1. Sam. 14, 41 das Verständnis der Motivworte zutrauen darf, der aus „laß Urim und Tummim erscheinen" gemacht hat: „laß Tamim erscheinen", d. h. laß die Unschuld (eigentlich Vollkommenheit) herauskommen, so würde in dieser Emendation ein Beweis für Tam im günstigen Sinne vorliegen. Auch dem Texte (mit Urim und Tummim) würde das an dieser Stelle besser entsprechen, s. S. 239, Anm. 1. Aus dem Doppelsinn der Motive, die sich kosmisch ergänzen, erklärt sich vielleicht auch der Umstand, daß für beides Urim allein (Num. 17, 21; 1. Sam. 28, 6) gebraucht werden kann. Auch an das aramäische תְּמָא, das Esther 9, 24 nach einigen Handschriften (s. LEVY) für Pur („Los") steht, darf erinnert werden. Hebräisch liegt Tam vor in der Bezeichnung des letzten Buchstabens, der die Vollendung des Kreislaufs bezeichnet, vgl. das Kreislauf-

[1] Zu Hos. 6, 5 s. die Lesungen bei KITTEL, *Bibl. Hebr.* z. St.

Symbol A und Ω, wobei das Ω der Schlinge in der babylonischen astralen Symbolik zu entsprechen scheint, durch die wohl der Nordpunkt des Himmels — vgl. den „gordischen Knoten" als Zeichen der Herrschaft — bezeichnet wird. In den kosmisch-mythologischen Motiven der Jakob-Esau-Geschichte bezeichnet Tam ebenfalls einen der Gegensätze und zwar im günstigen Sinne, s. *ATAO*[2] 371. 450. — Auf arabischem Gebiet ist die Zusammengehörigkeit der Tummim mit Tamima, der arabischen amulettartigen Halsschnur (FREYTAG im *Lexikon*) recht wahrscheinlich (WELLHAUSEN, *Proleg.*[4], S. 412, zurückgezogen in *Skizzen* III, 144f.) — dann natürlich im guten Sinne. In der arabischen Weltuntergangslegende *Abulfeda* sind die Mutammim vom Stamme Tamima die mit Riemen gefesselten, in der Unterwelt befindlichen (Tammuz in der Unterwelt); s. hierzu NÖLDEKE, *Beitr.* 86ff., Aufsatz über Mutammim; H. WINCKLER in *Mittl. der Vorderas. Ges.* 1906, 99f. und 1901, 314. — Etymologisch ist einerseits an assyr. *tamû* zu erinnern, das im religiösen Sinne das Gegenteil von „vollkommen" bedeutet; andrerseits an *tamû*, *tummû* in der assyrischen Orakelsprache („beschwören"), *tamîtu*, pl. *tamâti*. MUSS-ARNOLT, l. c. 218 will Urim und Tummim mit *ûrtu* und *tamîtu* zusammenbringen. Jedenfalls ist in der Symbolsprache die Ergründung des Sinnes der Motivworte wichtiger als die Etymologie.

Ex. 28, 15. 30 erklärt Urim und Tummim dem Sinne nach als משפט, also als göttliches Orakel für Israel. Das entspricht der alten Anschauung, obwohl die Stelle in ihrer jetzigen Fassung dem PC angehört. Und noch deutlicher redet Num. 27, 21 vom משפט האורים[1]. Durch das Orakel der Urim und Tummim wird eine göttliche Entscheidung herbeigeführt. Oder darf aus der Benennung auch ein Schluß auf den geschichtlichen Ursprung des Orakelgerätes gezogen werden? Nach Gen. 14, 7 lag bei Kadesch ein עין משפט, also eine Quelle, bei der eine Gerichtsstätte war (das heutige ʿAin Ḳadiš im Wadi Ḳadiš).[2] Damit dürften die מי מריבה in der Wüste Ṣin identisch sein, eine Stätte des Gerichts und der Gottesurteile. Hier kämpfte nach Deut. 33, 8 Moses mit Gott um die Urim und Tummim, hier gab er dem Volke חק ומשפט (Ex. 15, 25). Hat etwa hier Moses die Urim und Tummim vorgefunden[3] und im Sinne der Jahvereligion verwendet, „wie später die Priester Israels, die in diesem Stücke seine Nachfolger waren?"[4]

[1] S. zur Stelle S. 233 und vgl. die bereits erwähnte Stelle Hos. 6, 5, wonach משפט Gottes gleich אור leuchten soll.

[2] S. GUTHE, *ZDPV* VIII, S. 182ff.

[3] Im minäischen Kult? s. S. 227, Anm. 3.

[4] Vgl. SMEND, *Alttest. Religionsgeschichte*, S. 34f.: „Auch Moses wird schon durch das heilige Los der Urim und Tummim entschieden haben".

Diese Rechtsprechung durch Moses entspräche dann der Abraham zugeschriebenen Tätigkeit, wenn er am Baume More in Sichem (Gen. 12, 6) Weisungen erteilt; denn מורה heißt Belehrung und entspricht schon der Wortbedeutung nach der späteren priesterlichen Thora-Unterweisung. Auch hier dürfte es sich um Okkupierung eines fremden (kanaanäischen) Orakelortes handeln im Sinne der neuen Religion.[1] Wie diese Orakelerteilung geschah, kann man vielleicht aus einem sicher archaischen Vorgang schließen, in dem Abraham als pater familias Rechtsbescheid gibt. Sara fordert in ihrem Streit mit Hagar Gen. 16, 5f. Rechtsbescheid: „Jahve sei Richter zwischen mir und dir" und Abraham entscheidet: „Deine Leibmagd ist in deiner Hand", und zwar entspricht der Entscheid dem Rechtsbewußtsein des *Cod. Hammurabi*, der übrigens die Rechtsentscheidungen ebenfalls „vor der Gottheit" (*maḫar ili*) sich vollziehen läßt.[2] Auch nach 1 Sam. 2, 25 entscheidet in menschlichen Streitigkeiten die Gottheit. Und nach Ex. 18, 15. 19 kommt das Volk zu Moses Gerichtsstuhl: לדרש אלהים; der Prozeß wird „vor Gott" geführt.

Es fragt sich nun, ob sich hinter dem Text des PC die ursprüngliche Überlieferung über ein mosaisches Orakel mit Urim und Tummim noch erkennen läßt. Die Theorie des PC hat bekanntlich die Benutzung der Urim und Tummim auf Aaron und seine Nachkommen beschränkt, Ex. 28, 30; Lev. 8, 8ff. vgl. Sirach 45, 10[3]. Aber die Konzeption benutzt altes Material.

---

[1] Vgl. 35, 4ff., wo Jakob heidnische Kultgegenstände unter diesem Baume vergräbt, d. h. der Unterwelt übergibt.

[2] Zur Sache s. *ATAO*[2] 355ff. Der *Cod. Hammurabi* gestattet wie das Eherecht der Väterüberlieferung eine Nebenfrau im Falle der Kinderlosigkeit in der Einehe, bedroht aber die Nebenfrau mit Strafe, wenn sie sich um ihrer Fruchtbarkeit willen über die Hauptfrau erheben will.

3 Vgl. hierzu die wichtigen textkritischen Bemerkungen bei KAUTZSCH (RYSSEL), *Apokryphen*, S. 453f. Das Problem, wie es zu der Übertragung auf Aaron und den Stamm Levi gekommen ist, soll hier nur gestreift werden. Gen. 49, 5—7 vgl. 34, 25ff. ist ja bekanntlich noch nichts von dem priesterlichen Charakter der Leviten zu entdecken. Andererseits heißen nach Jud. 17, 7 um die Verwaltung eines Heiligtums sich bewerbende herumziehende Priester schon frühzeitig Leviten; auch dürfte 1. Sam. 2, 28 einen historischen Kern haben. Daß die Genealogie, die Moses mit Levi in Verbindung bringt, künstlich und spät ist, wird allgemein anerkannt. Den Anhalt dafür bot wahrscheinlich seine vermeintliche Blutsverwandtschaft mit Aaron. Bereits *ATAO*[2] 417 wurde die beachtenswerte Hypothese von NIELSEN, *Arabische Mondreligion*, S. 138 aufgenommen, nach der der Priester Aaron (*ôn* ist minäische Endung) ein minäischer Priester ist, der dem Heiligtum des minäischen Priesters Jetro angehörte und erst am Horeb mit Moses sich verbindet. Ex. 4, 14 („sein Bruder Aaron, der Levit") ist dann „Levit" Amtsname und *aḫ* wie Num. 8, 26 und

Ex. 33, 7ff. scheint in der Tat ein Fragment erhalten zu sein[1], das den Verkehr Mosis mit Gott im Offenbarungszelt regelt. Moses schlägt das templum entfernt vom Lager auf und nennt es *'ohel mo'ed*[2]: „Wer immer Jahve befragen wollte, zog zum *'ohel mo'ed* hinaus vor das Lager". So oft Moses zum Zelte kam, senkte sich die Wolkensäule vom Berge Horeb herab[3] und nahm ihren Platz an der Türe des Zeltes, und dann redete er mit Moses. Der jetzige Text enthält nun die Schilderung des prophetischen persönlichen Umgangs mit Moses. Hier (an Stelle von 11a) mag gestanden haben, wie Moses die Urim und Tummim handhabte. Das wurde später als anstößig beseitigt.

Wenn nun der Zusammenhang der Urim und Tummim mit Moses feststeht, so werden wir auch annehmen dürfen, daß die Vorlage des PC-Stückes Ex. 25, 1—28, 43 entsprechende Angaben enthalten hat, die sich ursprünglich auf die priesterliche Tätigkeit des Moses und des priesterlichen primus inter pares der nachmosaischen Zeit bezogen haben. 28, 6—30 wird in sieben Sätzen der Ephod und die damit untrennbar verbundene Tasche mit den Urim und Tummim geschildert.

Was ist Ephod — zunächst im Sinne des PC? Darüber sind die Ausleger einig, daß es sich um den charakteristischen Teil der hohepriesterlichen Tracht handelt, der bei der Befragung der Urim und Tummim unerläßlich ist, daß also, äußerlich angesehen, die Hauptaufgabe des Kleidungsstückes darin besteht, die auf der Brust zu tragende Tasche mit Urim und Tummim, auf der Brust des Hohenpriesters zu befestigen. Während man

---

wie in arabischen Texten der „Priesterkollege". Der Wortanklang der minäischen Priesterbezeichnung lawi' mit dem Namen des Stammes Levi mag das Seine getan haben, um die Fiktion vom Priestermonopol des Stammes Levi zu stützen.

[1] s. KLOSTERMANN, *Pentateuch*, II, 81f., der zwischen 6 und 7 eine Lücke, vermutet, in der von der Lade die Rede war.

[2] Ex. 27, 21 zum ersten Male (s. KLOSTERMANN, *l. c.* 103f.). Das Zelt ist Abbild des himmlischen Gottessitzes, wie הר מועד Jes. 14, 13. Babylonisch ist das Zelt. bez. der Berg, Ort der Versammlung (der Götter) zum Zweck der Schicksalsbestimmung (nicht Terminbestimmung, wie HAUPT will bei HOLZINGER z St.). In Israel wird die Bedeutung religiös umgewertet: „Ort, wo Jahve zusammenkommt mit denen, die ihn befragen", 33, 7b.

3 Aus v. 6 hinüberzunehmen. Der Irrtum ist durch die Fragmentierung des Stückes entstanden.

früher an eine Art Stola dachte, ist durch HOLZINGER und SELLIN (in Übereinstimmung mit rabbinischen Auslegern) das Kleidungsstück als Lendenschurz erklärt worden[1]. Wir halten den Nachweis für geglückt. Mit dem Gürtel des kostbar gewirkten Schurzes sind zwei gleichartige Schultergurte verbunden, an deren Schulterstücken je ein goldgefaßter Schoham-Stein angebracht ist. Vermittels des Gurtes ist an der Brust die Tasche befestigt, in der die Urim und Tummim aufbewahrt wurden[2].

Mit der Erklärung als Träger des ḫošen ist aber gewiß die Bedeutung des priesterlichen Gewandes nicht erschöpft. Hat Josephus etwas Richtiges läuten hören, wenn er *Ant.* III, 7, 7 sagt: „Ephod zeigt die ganze Natur an; die beiden Sardonyxe auf den Schultern des Gewandes bedeuten Sonne und Mond"? Die entwickelungsgeschichtliche Erklärung SELLINs, l. c., S. 715, der die heilige Tracht als konservativen Rest einer primitiven Kleidung ansieht, die sich im Kultus erhielt, erscheint mir unbefriedigend. Wir glauben *ATAO*[2] 434ff. gezeigt zu haben, daß im mosaischen Kultus religiös wertvolle Bestandteile des altorientalischen kosmischen Mysteriums in den kultischen Symbolen zum Ausdruck kommen und für den Jahvekult umgewertet sind, zB. *'ohel mo'ed, Jahve auf Kerubim thronend, Jahve Ṣebaot, 'arôn.* Auch das priesterliche Gewand wird eine kosmische Bedeutung gehabt haben, die vielleicht durch eingewirkte Symbole zum Ausdruck kamen. Die babylonischen heiligen Gewänder stellen durch astrale Figuren oder durch Nachahmung des kosmischen siebenstufigen Turmes den Kosmos dar; vgl. *ATAO*[2] 162, *Baby-*

---

[1] HOLZINGER im Kommentar zum Exodus; SELLIN in der *Festschrift für Nöldeke* (Töpelmann, 1906), S. 699ff. Zu den rabbinischen Erklärungen s. JACOB, Der Pentateuch, S. 314ff. Die jüdische Exegese hält es „für den Pentateuch für schlechterdings ausgeschlossen, an irgendeine Form heidnischer Mantik und Magie zu denken. Es sei ein Hauptunterschied der mosaischen Religion von altem antiken Heidentum und auch vom Neuen Testament (?), daß sie ein Todfeind jedes magischen Zaubers sei". Die Urim und Tummim sollen nach JACOB ein oder zwei Schriftrollen sein, ein ספר הברית.

[2] LXX setzt äußerliche Ansetzung voraus; so erklärt sich auch die Verwechslung mit den 12 Steinen bei Josephus III, 8, 9. נתן אל steht aber im deutlichen Gegensatz zu נתן על. BÄHR, *Symbolik des mosaischen Kultus*, II, 134: „Die Urim und Tummim verhalten sich zum Choschen, wie die Gesetzestafeln zur Lade."

lonisches im Neuen Testament, S. 111; dort wurde auch das Kleid im Epos *Enuma eliš* kosmisch gedeutet, das Marduk vor den Göttern erscheinen und verschwinden lassen soll, um seine künftige Macht über die Geschicke und sein Königtum über die Welt zu dokumentieren. Ps. 104 heißt der Himmel „Kleid Gottes", wozu sehr passend[1] an *Avesta Yast* 13, 3 erinnert worden ist, wo Mazda den Himmel als ein sternengesticktes, gottgewobenes Gewand um sich nimmt. Der Träger des Ephod mit dem ḥošen hamišpaṭ und den Urim und Tummim ist im Sinne der antiken Weltanschauung auch in ihrer israelitischen Ausprägung Verwalter der Geschicke. Die Tracht des Trägers wird also in ihrer Symbolik auch hier kosmischen Sinn gehabt haben. In das heilige Gewand gekleidet, vollzog der Kohen mittels der Urim und Tummim im Heiligtum die Befragung des Orakels.

Näheres über die Beschaffenheit der Urim und Tummim läßt sich nicht ausmachen. Daß es Pfeile bzw. Stäbe waren, wie SELLIN, *l. c.*, S. 164 vermutet, glaube ich nicht. Nach der jüdischen Tradition wird wohl anzunehmen sein, daß es sich auch hier um (gravierte?) Edelsteine handelt, und zwar um Gemmen von einiger Größe, die in der Tasche des Ephod aufbewahrt wurden. JOSEPHUS, *Ant.* III, 8,9 behauptet von den 12 Steinen auf der Tasche des Hohenpriesters, daß sie im günstigen Falle bei Kriegszügen aufleuchteten (weshalb die Griechen den Brustlatz Logion, das heißt „Orakel", genannt hätten); von den Sardonyxen auf der Schulter des Hohenpriesters sagt er, daß namentlich der auf der rechten Schulter hell aufleuchtete, wenn Gott beim Opfer zugegen war. Ähnlich die samaritanische Chronik (ed. JUYNBOLL) Kap. 18; 38; 42. Nach Kap. 38 zeigten die Gemmen durch Verdunkelung Verbrechen an[2]; Kap. 18

[1] GUNKEL, *Ausgew. Psalmen.*

[2] Es handelt sich um den Diebstahl Achans. Erst wird der schuldige Stamm erkannt an der Verdunkelung des betreffenden gravierten Steines an der Orakeltasche; dann wird die „Familie", dann das „Haus" und zuletzt die Person selbst ausgelost. Im *Chronicon sam.* bleibt es rätselhaft, wie die weiteren Lose mit den 12 Steinen zusammenhängen sollen. Nach den *Pirke* des Rabbi Eliezer (s. zum folgenden *ZDMG* 62, 525 im Anschluß an GASTERS Veröffentlichung des unechten samaritanischen Josua) Kap. 38 wurde für diese weiteren Anfragen eine andre Losart benutzt. „Josua blickte auf die 12 Edel-

erzählt einen Fall aus Josuas Zeit, wo durch Verdunkelung des betreffenden Steines am ḫošen die Schuld des betreffenden Stammes durch Verdunkelung kund wurde; Kap. 42 erzählt einen Fall, bei dem der Glanz sämtlicher 12 Steine erloschen sei. Bei JOSEPHUS und in den Legenden der samaritanischen Chronik werden also die Urim und Tummim mit den Gemmen an der Außenseite des ḫošen verwechselt.[1]

Die bisher gegebene Schilderung des Ephod mit ḫošen und Urim und Tummim gehört dem PC an, bzw. späterer ausschmückender Überlieferung. Da aber Urim und Tummim und Ephod allenthalben im A. T. als untrennbare Stücke erscheinen, wie wir im folgenden zeigen werden, und andrerseits die Existenz der Urim und Tummim für die mosaische Zeit angenommen wird, so muß Ephod und ḫošen, wenn auch in einfacherer Form, so doch in derselben Sinnbedeutung auch für die mosaische Zeit in Anspruch genommen werden[2]. Es ist bei dem konservativen Charakter der Kultgebräuche an sich schon sehr unwahrscheinlich, daß der Begriff des Ephod in wesentlichen Punkten zu irgendeiner Zeit sich verschoben haben sollte[3].

Im Gegensatz zu dem feierlichen Ephod als Orakelkleid heißt der einfache priesterliche linnene Lendenschurz Ephod *bad* 1. Sam. 2, 18; 2. Sam. 6, 14

---

steine des Hohenpriesters, die den 12 Stämmen entsprechen, denn sobald ein Stamm ein Gebot erfüllt hatte, da leuchtete dessen Stein, hatte er aber gesündigt, da strahlte kein Licht." Für die weitere Untersuchung (welche Familie, welche Person) wurde das Los geworfen. Ebenso im *Midrasch Tanchuma*, sect. *Wajescheb* § 2 („das war die Natur des Brustschildes, daß der Stein des Stammes, welcher ein Gebot erfüllt hatte, leuchtete und Licht ausstrahlte, während der Stein eines sündigen Stammes dunkel wurde"). Im Talmud fehlt bei Besprechung des Achan-Diebstahls die Legende, KIMCHI im Kommentar zu Jos. VII, 17 erwähnt sie.

[1] Vgl. *LXX* und dazu S. 229 Anm. 2. LENORMANT, *Magie*, S. 466, irrt sich, wenn er sagt, in der samaritanischen Chronik liege die Überlieferung in weit annehmbarerer Form vor als bei JOSEPHUS; es sei hier von den Urim und Tummim als ein oder zwei Steinen im Innern des ḫošen die Rede.

[2] In diesem Punkte trennen wir uns also auch für Ephod weit von dem geschichtlichen Aufriß, wie er bei SELLIN, *l. c.* gegeben ist.

[3] אֶפֶדָה Jes. 30, 22 (א' מַסֵּכָה וְחָפָה) ist wohl nur etymologisch mit Ephod verwandt (beides „Bekleidung"). Es scheint sich um eine Götzenmaske zu handeln, von der wohl magische Kraft ausgehen sollte (Deut. 7, 25), die zum heidnischen Orakel verwendet wurde.

(1. Sam. 22, 18 hingegen ist *bad* mit *LXX* zu streichen); s. FOOTE, *Journal of Bibl. Lit. XXI, Part. I,* 102 und SELLIN, *l. c.* 704ff., der mit Recht die von P. HAUPT ausgehende Erklärung des *bad* als membrum virile ablehnt.

Wir versuchen nun, die Geschichte der Urim und Tummim weiter zu verfolgen. Zunächst wird es nötig sein, daran zu erinnern, daß auch in mosaischer Zeit die Urim und Tummim nicht das einzige Mittel der Orakelbefragung waren. Saul ging nach 1. Sam. 28, 6. 15 zur Totenbeschwörerin, weil Jahve ihm „weder durch Träume, noch durch Urim, noch durch die Propheten antwortete". Aber auch hier ist eins noch nicht erwähnt, soweit es nicht etwa in „Träume" inbegriffen ist. Wir glauben annehmen zu müssen, daß im *'ohel mo'ed*, sowohl in der Zeit, da es Wanderzelt war, als auch in Silo, Offenbarungen Gottes vor dem Throne Jahves[1] empfangen wurden, sei es durch Träume, in denen Jahve von der Lade her zu sprechen schien, oder vielleicht in Ekstase, die durch das Räucheropfer hervorgerufen wurde[2]. Für die mosaische Zeit kommt für diese Offenbarungsform in Betracht Ex. 34, 34—35 (nach Form und Inhalt verwandt mit 33, 7ff., s. oben S. 228), wo das „Kommen vor Jahve" sich ursprünglich gewiß nicht auf den Sinai, sondern auf *'ohel mo'ed* bezog. Und ebenso das versprengte Stück Num. 7, 8. 9:

„Und wenn Mose in den *'ohel mo'ed* trat, um mit Jahve zu reden, so hörte er die Stimme zu sich reden von *kapporet* aus, die sich auf der Lade des Gesetzes befindet, von dem Ort zwischen den beiden Keruben, — so redete er mit ihm."

Dieselbe Art der Jahve-Offenbarung setzt 1. Sam. 2 voraus. Der junge Samuel schläft im Heiligtum dort, wo die Lade stand. Da rief Jahve: „Samuel", und später redet er zu Samuel, der dabei nach v. 9f. jedenfalls wieder schlafend zu denken ist. Also eine Vision, in der man Jahve sieht und von der Lade her (vielleicht ist Jahve vom Throne aufstehend gedacht) reden hört. Nach dem ganzen Zusammenhang ist das eine dem alten Eli wohlbekannte Erscheinung. Freilich „eine Offenbarung Jahves

[1] S. *ATAO*[2] 434ff. und die dort zitierte Literatur.

[2] Luc. 1, 10ff. erweckt diesen Gedanken und sodann die Analogie anderer Orakel in der Antike.

war zu jener Zeit etwas Seltenes, Gesichte wurden wenig erlebt". (1. Sam. 3, 1.)

Wir haben diese Erinnerung dem Folgenden vorausgeschickt, weil bei den Orakeln in der Richter- und Samuelzeit zuweilen unentschieden bleiben wird, ob nur an ein Losorakel zu denken ist oder an eine an heiliger Stätte empfangene priesterliche Intuition oder an beides vereinigt.

Daß der Gebrauch der Urim und Tummim nach Moses seltener geworden sein wird, erklärt sich aus der Entwicklung. Es gab jetzt eine תורה, die wichtiger und zuverlässiger war als מורה (s. S. 227) bzw. משפט, durch Lose herbeigeführt. In die mosaische Zeit fallen die Anfänge des israelitischen Priestertums. Der Kohen hatte neben der Orakelbefragung eine wichtigere Aufgabe. Er war in der Lage, aus schriftlichen Aufzeichnungen (vgl. Hos. 8, 12) die חקים und תורות Jahves (Ex. 18, 16) zur Entscheidung heranzuziehen[1]. Auch hatte sich aus früheren, eventuell durch die Lose herbeigeführten Entscheidungen eine Rechtspraxis gebildet, die das Losorakel oft überflüssig machte.[2]

Aber es muß doch der priesterliche Ephod, zu dem die Urim und Tummim gehören, auch in der späteren Zeit ein hochgeschätztes Kultstück gewesen sein. Zunächst müßten wir erwarten, in der Tätigkeit Josuas den Urim und Tummim zu begegnen. Er war nach Ex. 33, 11 der Hüter der Lade. Daß der historische Josua (als Kohen im oben geschilderten Sinne) Thoraweisungen vermittelte und zwar auch auf Grund kodifizierter Gesetze, sagt Jos. 8, 32[3]. Von der Benutzung der Urim zu seiner Zeit redet Num. 27, 21. Wenn wir die Stilisierung des PC, der dem Hohenpriester das Privileg zuschreibt, auflösen, wird als historisches Gut das Zeugnis übrigbleiben, daß neben der Thoraunterweisung durch Josua ein Priester als primus inter pares in wichtigen, besonders in kriegerischen Angelegenheiten den משפט der אורים vor Jahve im Heiligtum befragte. Jos. 9, 14

---

1 Vgl. Sir. 33 (36), 3 im griechischen Text: Die Thora ist zuverlässiger wie eine Frage an die Urim.

2 S. SMEND, *Alttest. Religionsgeschichte*, 35.

3 Sein Anteil an der kodifizierten Gesetzgebung ist in unserm Texte zugunsten Mosis zurückgedrängt. *ATAO*[2] 423. 465.

ist unter der „Befragung des Mundes Jahves“ (פי יהוה) wohl die gleiche Praxis zu verstehen[1].

Nach 1. Sam. 2, 28 trug Eli wie seine Vorfahren den Ephod. Der ständige *terminus* נשא אפוד findet durch die Erklärung als priesterliches Gewand kaum seine Erklärung. Man kommt auf die Vermutung, daß es sich um ein Tragen in feierlicher Prozession handelt, ähnlich wie bei der Lade (vgl. 1. Reg. 2, 26)[2]. Diese Vermutung wird gestützt durch 1. Sam. 14, 18, wo der wohl ältere griechische Text „Ahia trug den Ephod vor den Israeliten“ im *M. T.* lautet: „Ahia trug die Lade Elohims“.[3] Aber wie ist dann dies Prozessionsrequisit zu denken, die kosmische Stola als eine Art Standarte?[4] Das „Tragen in der Hand“ 1. Sam. 23, 6 macht das wahrscheinlich. Das Kultstück wurde bei den als heilig geltenden Kriegszügen vorangetragen. Die 85 als „Träger des Ephod“[5] bezeichneten Priester von Nob 1. Sam. 22, 18 würden sich bei Annahme eines feierlichen Tragens in Prozession gut erklären.

Wir lassen nun die Stellen Revue passieren, an denen Urim und Tummim befragt werden.

Jud. 8, 27: Gideon ließ vom Gold der erbeuteten Schmuckstücke ein Ephod fertigen und stellte ihn in seiner Vaterstadt Ophra auf. Eine zensierende Redaktion erklärt dies als Götzendienst, dieselbe Hand vielleicht, die Jud. 17, 4f. die Kultstücke in Michas Privatheiligtum als פֶּסֶל וּמַסֵּכָה bezeichnet, worauf nach Deut. 27, 15 der Fluch Gottes liegt. In Wirklichkeit handelt es sich um Kultrequisiten, die noch Hosea (s. zu 3, 4 S. 236) als relativ legitime Dinge der Volksreligion gelten läßt. Die Ver-

[1] Vgl. Jes. 30, 2. Ex. 4, 16 ist „Mund“ Variante zu nabi Ex. 7, 1. Moses ist Gott und Aaron sein nabi (λόγος) bzw. sein „Mund“; auch hier dem Sinne nach göttliches Orakel. (Vgl. „Allah ist groß und Muhammed sein Prophet, d. h. sein Sprecher“).

[2] S. *ATAO*[2] 444f. [3] S. KITTEL, *Bibl. Hebr.*, z. St.

[4] „Tragen in Prozession“ würde zu der jetzt üblichen Auslegung am besten stimmen, die in Ephod ein Jahvebild sieht, dem eventuell das Jahvebild umgehängt wurde. So habe auch ich *Bab. im N. T.*, S. 111 angenommen. Aber SELLIN hat diese Erklärung l. c. 706ff. widerlegt. 1. Sam. 21, 10 spricht nicht *für*, sondern *gegen* eine Statue. Man würde das Nothung-Schwert gewiß nicht hinter einer Statue versteckt haben.

[5] *Bad* mit *LXX* zu streichen, s. oben S. 232 oben.

bindung des Ephod im Falle Gideon mit Losorakel ist nicht bezeugt, ergibt sich aber aus den folgenden Fällen mit hoher Wahrscheinlichkeit.

Jud. 17 v. 1a und 5[1] ist der Ephraimit Micha im Besitz eines בית אלהים[2]. Er läßt einen Ephod und Teraphim anfertigen und stellt einen seiner Söhne als Kohen an. In der Dublette der Erzählung verwendet derselbe Micha bzw. seine Mutter gestohlenes Geld[3] zur Anfertigung von Jahve geweihten Kultstücken und stellt einen stellungslosen Leviten als „Vater und Priester" an (*ab* und *kohen*)[4]. Die Kultstücke heißen hier פֶּסֶל וּמַסֵּכָה. Aber diese Benennung wird der zensierenden Redaktorenhand angehören (s. oben zu 8, 27); 18, 14 und 18 und 20 ist beides, Ephod und Teraphim und פסל ומסכה, nebeneinander stehen geblieben; das letztere ist hier wohl nicht als Bestandteil der Variantenquelle, sondern als erklärende oder vielmehr scheltende Glosse aufzufassen. Das Heiligtum dient zur Orakelbefragung. Eine Streifschar befragt durch den Priester das Jahveorakel und bekommt günstigen Bescheid. Später requirieren sie den Priester mitsamt dem Ephod und Teraphim. Am Schluß wird nach der einen Variante der *pesel*, den Micha gefertigt hatte, im Heiligtum zu Siloh deponiert; nach der andern wird er in Dan deponiert; in beiden Fällen von dem kohen verwaltet. Micha nennt es in der einen Erzählung die „*elohim*", die er sich „gemacht" hat. Was sind die Teraphim? Man pflegt sie ohne weiteres mit den Teraphim der Rahel Gen. 31, 30. 32 und der Michal 1. Sam. 19, 12ff. zu vergleichen. Aber das ist nicht zwingend; es kann sich um einen Terminus für verschiedene Dinge handeln[5].

---

1 Zur Quellenscheidung s. BUDDE, *Richter und Samuel*, 138f. und MARTI im Kommentar z. St.

2 Ein Orakel-Heiligtum wie Gen. 28.

3 Die Kostbarkeit des Ephod (1700 Sekel) stützt scheinbar die Annahme einer Statue. Es liegt aber offenbar Übertreibung vor. Man korrigiert 700 Sekel. Das ist nicht zu viel für kostbare Arbeit. 1. Reg. 10, 6 kostet ein goldenes Schild Salomos 600 Sekel, s. SELLIN, *l. c.*, 707.

4 Wie *aḫ* der Priesterkollege ist (S. 227 Anm. 3), so ist *ab* ein Ehrenname für den Priester und Gottesmann, ebenso v. 19. — 2. Reg. 6, 21 wird Elisa vom Könige als *ab* angeredet.

5 Das Amulett Rahels und Michals scheint zum Schutz vor Nachstellungen zu dienen, wie der Zauberspiegel, s. *ATAO*[2] 376. Vgl. auch Jos. *Ant.* I, 19, 18,

2. Kg. 23, 24 mag es sich um heidnische Amulette handeln, wie sie Michal in den Königspalast importierte und wie sie nach Ez. 21, 26 Nebukadnezar benutzte; auch Sach. 10, 2 läßt sich so erklären. Aber Hosea 3, 4 können die Teraphim, die wie an unserer Stelle direkt neben Ephod stehen, kaum als heidnische Amulette gelten. Solche würde Hosea schärfer verurteilen und auch für die Zukunft ausscheiden. Es muß sich dort um mindestens relativ legitime Kultstücke der Volksreligion handeln, die Jahve Israel für lange Zeit zur Strafe entziehen wird. Sollte es sich bei Hosea nicht um Losorakel handeln, gleich den Urim und Tummim? Und ebenso an unsrer Stelle Jud. 17, 15; 18, 14. 17? *LXX* übersetzt Hosea 3, 4 δῆλοι, mit demselben Worte also, mit dem der griechische Text Sir. 33 (36), 3 Urim wiedergibt. In Jud. wird Teraphim in der syrischen Übersetzung durch *periso* wiedergegeben, womit Ex. 28, 15 im Syrer die Tasche des Hohenpriesters bezeichnet wird, die zur Aufbewahrung der Urim und Teraphim diente.[1] Die Übersetzungen sprechen also für unsere Auffassung, die übrigens die Sache verständlicher macht und in Zusammenhang mit den Ephodstellen der Samuelisbücher bringt, bei denen es sich ausdrücklich um Losorakel im Sinne der Urim und Tummim handelt. Ephod und Urim und Tummim der mosaischen Zeit mögen verloren gegangen sein; möglich auch, daß noch in der Samuelzeit ein „echter" Ephod in Benutzung war. Bald aber werden in der Volksreligion verschiedene „echte Röcke" aufgetaucht sein, deren Benutzung bedenklich an heidnische Mantik erinnerte, weshalb unter prophetischem Einfluß die ganze Einrichtung unterdrückt wurde.

Wir gehen nun die Stellen durch, in denen in Jud. und Sam. das Ephodorakel befragt wurde.

---

der zu Gen. 31 in den Teraphim eine Zuflucht Rahels bei der Verfolgung sieht. — Die Rabbinen sagten für Teraphim nach Levy, *Ch. W.*, II, 23 מְחֻגִּי und erklären das als sprechende abgeschnittene Köpfe. Bei den „Ssabiern" (Chwolson II, 19ff.) wurden sie durch Merkur (Nebo) bei bestimmten Merkur-Konstellationen zum Sprechen gebracht und als Orakel benutzt.

[1] Ganz andere Wiedergaben bei den andern Stellen für Teraphim in *LXX*: Ez. 21, 26 γλυπτοί, Sach. 10, 2 ἀποφθεγγόμενοι, Gen. 31, 30. 32 εἴδωλα, 1. Sam. 19, 12ff. κενοτάφια.

Der charakteristische Terminus für die Orakelbefragung ist im Richter- und Samuelisbuch שָׁאַל בְּ mit darauffolgendem Gottesnamen[1]. בְּ weist auf einen ursprünglich lokalen Sinn. Ein lokaler Sinn wird auch an einigen der folgenden Stellen anzunehmen sein; dann fragt es sich aber in jedem einzelnen Falle, ob es sich um eine visionäre Ratserteilung vor der Lade Jahves oder um Losorakel handelt. Das letztere wird ohne weiteres zutreffen, wenn die Antwort auf einfaches Ja und Nein hinauskommt.

Jud. 1, 1 (nachgeahmt 20, 18. 23. 27)[2] fragen die Israeliten bei Jahve an: „Wer soll zuerst gegen die Kanaanäer ziehen?" Dabei setzt v. 3 die Verteilung des Landes durch das Los voraus, wie sie Jos. 19, 51 (durch גּוֹרָל sei in Silo vor Jahve vor *'ohel mo'ed* die Teilung vorgenommen worden) vgl. 18, 6 (ירה גורל vor Jahve) erzählt wird. In beiden Fällen — bei der Auslosung in Josua und Jud. 1, 1 — ist man nach Analogie sonstiger Orakel geneigt, an Staborakel zu denken, bei denen etwa jeder Stab einen Namen trug. Aber eine komplizierte Benutzung der Urim und Tummim wie 1. Sam. 14 ist auch hier nicht ausgeschlossen. Auch die Orakel, die ganze Sätze geben, sprechen an sich nicht dagegen, daß Losorakel vorliegt. Priesterliche Deutung des Losorakels ist in der gesamten Antike üblich[3]. Auch konnte die Antwort in der auf Ja und Nein zugeschnittenen Formulierung der Frage liegen.

Dasselbe gilt von der Auslosung des Saul durch Samuel in Miṣpa 1. Sam. 10, 17ff. Die letzte Antwort: „Saul ist bei dem Gepäck" würde eine über das Ja und Nein hinausgehende priesterliche Intuition voraussetzen.[4]

---

[1] S. Budde bei Marti, *Richter*, S. 2. Der Ausdruck findet sich außer Jud. und Sam. (abgesehen von den Dubletten der Chronik) nur noch Hos. 4, 12 von der Befragung des „Holzes" durch Israel (Staborakel?) und von der Befragung bei den Teraphim Ez. 21, 26.

[2] Die textgeschichtlichen Fragen sind insofern nicht von Belang, als es sich ganz im allgemeinen um die für Israel bezeugten Losorakel handelt.

[3] Smend, *Altt. Rel. Gesch.*, 35. „Die Intention des Priesters, sein Standesgeist wirkte beim Losorakel mit."

[4] Vgl. 1. Sam. 9, 3ff., wo Samuel zugetraut wird, daß er angeben kann, wo sich verlaufene Eselinnen gerade befinden. Es sieht fast aus, als werde ihm im Sinne heidnischer Mantik der Besitz eines Zauberspiegels zugemutet!

1. Sam. 22 führt in das Heiligtum in Nob, in dem der Kohen Ahimelech das Jahveorakel für David einholt. Nach 1. Sam. 22, 13 benutzt Saul sonst selbst das Orakel; dann aber ist nach 1. Sam. 28, 6 von vornherein sichergestellt, daß es sich dort um das Losorakel handelt; Saul klagt hier, daß ihm weder durch Träume noch durch Urim, noch durch Propheten mehr geantwortet wird. Für die Anwendung des hierzu nötigen Ephod zeugt 23, 9ff. (ebenso die redaktionelle Glosse 23, 6). Die Antworten, die David durch dieses Losorakel empfängt, teils in Nob selbst (22, 10 vgl. 13 und 15), teils nach Ermordung der 85 Priester (Ephodträger) durch den geretteten Abjatar, der ihn mit dem Ephod bei seinen Zügen begleitet, werden zumeist in Ja und Nein bestanden haben. Die Erweiterungen 23, 2 und 4 werden in der Fragestellung gelegen haben, das hervorgehobene Ja 30, 8 wird der Intention des Priesters entsprochen haben, und bei 2. Sam. 2, 1 erklärt sich die Ortsangabe vielleicht dadurch, daß bestimmte Städte durchgefragt wurden, bis sich Ja ergab. 2. Sam. 5, 19: Ja. 2. Sam. 5, 23: Nein. Hier kommt die Anweisung hinzu, er soll auch auf ein anderes Orakel, auf das Rauschen der Bäume im Bakagehölz, achten.[1] Hier wird man neben Benutzung der Lose an ein Traumgesicht in dem S. 232f. besprochenen Sinne denken.

Ein besonders charakteristischer Fall ist bekanntlich 1. Sam. 14, 23—46. Ahia „trägt den Ephod vor Israel" bei dem Feldzug (14, 3). Am Abend soll das Orakel befragt werden. „Wir wollen hierher vor Jahve treten". Das Orakel versagte (vgl. 28, 6). Kam beim Schütteln keiner der Lossteine zum Vorschein?[2]

[1] Es gehört zu den Erscheinungen im A. T., in denen die Jahve-Volksreligion und die damit zusammenhängende religiöse Poesie Jahve in den Wettererscheinungen erkennt. Auch bei den Orakeln des babylonischen Wettergottes Adad (Ramman) achtet man auf die „Stimme Adads", der im Rauschen des Sturmes sich kundgibt. Auf einer assyrischen Omentafel werden verschiedene „Stimmen Adads" unterschieden, zB.: „Wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .... Tier, so umringt den König ein Aufstand; wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .... Tier, so wird der König seinen Sohn töten." S. meinen Artikel Ramman in ROSCHERS *Lexikon der Mythologie.*

[2] So auch NOWACK, *Archäologie*, II, 93ff.

Um herauszubekommen, was durch Brechen des Jahveschwures den Zorn der Gottheit herausgefordert, wird Urim und Tummim befragt. Wenn Saul und Jonathan schuld ist, soll Urim erscheinen; wenn das Volk schuld ist, soll Tummim erscheinen[1]. Jonathan und Saul werden getroffen (יִלָּכֵד), das Volk geht frei aus (יֵצֵאוּ). Saul sprach: Loset (הַפִּילוּ) zwischen mir und Jonathan. Da traf das schwarze Los Jonathan. Hier werden übrigens die Steine nicht zur eigentlichen Orakelbefragung, sondern zur Herbeiführung eines Ordale benutzt[2].

In der späteren Zeit verschwinden Urim und Tummim. In prophetischen Kreisen waren sie wohl aus den oben angeführten Gründen als relativ heidnisch gering geschätzt. Wenn unsere Erklärung von Hos. 3, 4 (S. 236) sich bewährt, so würde die Stelle das bestätigen. Aber im Volke behielten sie ihren Ruf. Esra 2, 63; Neh. 7, 65 zeigen, daß man sich in der Zeit des zweiten Tempels danach sehnte, wieder einen Priester mit Urim und Tummim zu haben. Und Ps. 43, 3 hat wohl den gleichen Sinn, wie S. 225 bereits ausgesprochen wurde[3]. Der Sänger hofft auf die Zeit, wo Urim und Tummim ihm aus der Verbannung die Rückkehr zum Tempel verheißen und gewähren. Wenn der Sänger ein Hoherpriester war, wie DUHM annimmt, so könnte man daraus schließen, daß der in PC angenommene Gebrauch der Urim und Tummim in nachexilischer Zeit wirklich gehandhabt wurde, wofür auch die S. 230 f. zitierten jüdischen Zeugnisse indirekt sprechen würden. Nach JOSEPHUS XIII, 8, 9 verschwand das Orakel erst 200 Jahre vor seiner Zeit. Auch Sir. 33 (36), 3[4]

[1] So nach *LXX*, s. KITTEL, *Bibl. Hebr.* z. St. Der *MT* hat die anstößigen Losorakel beseitigt und aus dem Satz gemacht: „Laß Tamim erscheinen", „laß die Unschuld an den Tag kommen". S. hierzu S. 225 f., ebenso zu dem auffälligen Umstand, daß Saul im Falle seiner Schuld Urim erwartet und im Falle seiner Unschuld Tummim.

[2] Vgl. die Legende in der Samaritanischen Chronik S. 230 Anm. 2. S. ferner Jona 1, 7, wo die Lose geworfen werden (נפל גורלות), um den Schuldigen mittels Gottesurteils zu finden. Spr. 16, 33 vgl. 18, 18 läßt erkennen, daß auch sonst das „Losen" üblich war und zwar aus der Gewandfalte an der Brust. Auch Act. 1 wird das Los als Gottesurteil aufgefaßt.

[3] Nachträglich finde ich bei DUHM die Bemerkung, daß DE LAGARDE (wo?) die Lesung אוּרִיךָ וְתֻמֶּיךָ Ps. 43, 3 für die ursprüngliche hält.

[4] S. die kritischen Bemerkungen bei KAUTZSCH (RYSSEL), *Apokr.*, S. 394.

ist als Zeugnis nicht zu unterschätzen: die Thora sei zuverlässiger als eine Frage an die Urim.

Wir stellen noch das archäologische Material zusammen, das etwaige Parallelen für das Verständnis der Urim und Tummim bieten könnte, Parallelen vielleicht, „die nebeneinander herlaufen, ohne sich zu schneiden."[1]

1. Die *tup šimâti* der babylonischen Gottheiten, die auf der Brust getragen werden. Der Träger der Anuwürde, oder der Sieger über die finstere Macht, der Herr des neuen Äon, erhält sie in der mythologisierten Kreislauflehre der Babylonier als Lohn, und er empfängt damit die Macht und das Recht über die Schicksalsbestimmung (*šimâta šâmu*)[2]. Im Epos *Enuma eliš* hängt Tiamat dem Kingu die Schicksalstafeln an die Brust und setzt ihn damit zum Herrn über die Geschicke des vorweltlichen Äon ein: „Dein Befehl werde nicht gewandelt, feststehe, was aus deinem Munde geht." Marduk entreißt Kingu die Schicksalstafeln, „siegelte sie mit dem Siegel und legte sie an seine Brust". Der Schlußhymnus preist ihn als Weltenherren und Leiter der Geschicke. — Der sogenannte Mythus vom Sturmvogel Zû berichtet vom Raube der Schicksalstafeln. Inlil (der Herr des Tierkreises) ist hier Inhaber der Schicksalstafeln. Der Sturmvogel begehrt die Herrschaft. „Er will die Schicksalstafeln der Götter an sich reißen, und die Befehle aller Götter in die Hand nehmen; er will einen Thron errichten und über die Igigi regieren." Das geschieht denn auch. Zû nahm die Herrschaft an sich, das „Hinwerfen der Gebote" (*nadû parṣi*). — Ferner gilt Nabû (dessen Rolle in historischer Zeit Marduk einnimmt als Stadtgott von Babel) als „Träger der Tafel der Geschicke der Götter."[3] Die Analogie ist durchschlagend, wenn der ursprüngliche kosmische Sinn der Urim und Tummim als Herr-

[1] Zu *pûru* = rabb. חמה s. S. 225, zu dem arabischen Tamima-Amulett S. 226.

[2] Die Gesetzestafeln in der Lade haben eine Analogie mit den Schicksalstafeln im heiligen Schrein, s. *ATAO*[2] 437; andererseits entsprachen die Urim und Tummim im ḥošen den Tafeln in der Lade.

[3] Zu den Mythen s. JENSEN, *KB* VI; das babylonische Material hat zuerst in größerem Zusammenhang herangezogen MUSS-ARNOLT, *Urim and Thûmmim* in *The Americ. Journal of Semitic Languages XVI*, No. 4.

schaft über die Geschicke, die der Gottheit gehört und von Moses der Gottheit abgerungen ist, durch Deut. 33 als erwiesen gelten darf (s. S. 223f. u. 226). Eine Entlehnung aus Babylonien daraus abzuleiten, ist zum mindesten unnötig. Die zugrunde liegende Idee beherrscht den gesamten alten Orient, Babylonien so gut wie Ägypten.

2. Der Halsschmuck des ägyptischen Oberrichters (ἀρχιδικαστής), ein saphirnes Bild der Göttin der Wahrheit an goldener Kette (ἀλήθεια, ägyptisch Mat, die Themis der Griechen), Älian XIV, 34; Diod. Sic. I, 75; die Denkmäler bestätigen es[1]. Thot (der ägyptische Nabû) ist „ihr Gemahl", ihr „Schreiber"[2]. Sie ist also Herrin der Geschicke. Die Analogie wurde bereits von ROSENMÜLLER, *Altes und neues Morgenland II*, 113 geltend gemacht, ebenso von CREUZER, *Symbolik*, 3. Aufl. II, 116, von den Neueren seit VATKE zumeist abgelehnt, von FRANZ DELITZSCH, *Neuer Kommentar zur Genesis*, S. 6, anerkannt. Die Annahme einer Entlehnung ist auch hier gegenstandslos; aber die zugrunde liegenden Ideen sind verwandt.

3. Andere kosmische Symbole ägyptischer Könige und Priester:

a) Der Skarabäus, das Sinnbild des neuen aus der Unterwelt emporsteigenden Äon[3], an der Halskette Amenophis' III., s. Abbildung bei STEINDORFF, *Blütezeit des Pharaonenreiches*, S. 51; ähnlich am Halse eines Toten, der Lebenswasser trinkt, NAVILLE, *Totenbuch*, I, pl. LXIX, MASPERO, *Égypte*, S. 217.

b) Das Halsgehänge des Hohenpriesters von Memphis, „aus Schnüren, an denen 6 Kreuze und 6 Kugeln oder Scheibchen angefaßt sind, mit einem viereckigen Beutel aus Zeug", s. HOMMEL, *Altisr. Überl.*, 282f.; Abbildung bei ERMAN, *Ägypten*, S. 403.

c) Ein Amulett auf der Brust Ramses' II. in Tafelform, Abb. bei BALL, *Light from the East*, S. 103.

---

1 Zuweilen mit einem Bilde des Sonnengottes Re zusammen, in dem beide links und rechts von einem Obelisken knien, das Henkelkreuz in der Hand, s. Bild bei RIEHM, Handwörterbuch I, 931. Die ägyptische Lesung Tme hatte sogar zur direkten etymologischen Vergleichung mit Tummim verleitet (*ûrim* = koptisch *eroyōni* „Erleuchtung"), schon von RIEHM mit Recht abgelehnt.

2 MARIETTE, *Abydos*, 82; BRUGSCH, *Religion der Ägypter*, S. 480.

3 S. mein: *Im Kampf um den Alten Orient*, I², S. 40, Anm. 2.

d) Der Brustschmuck Usertesen's III; Skarabäus, darüber der Sperber und zu beiden Seiten Schakale (Oberwelt und Unterwelt); ähnlich die Brusttafel des Amosis, von der ich leider nur ein undeutliches Bild bei STEINDORFF, *l. c.*, S. 15 finde.

Lic. D. Alfred Jeremias.

Über primitive Felsaltäre in Palästina.

In meinen „*Studien zur Hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte*“ (Leipzig 1908) habe ich auf Seite 97—158 über den primitiven Felsaltar und seine Gottheit gehandelt. Ich habe dort den Nachweis versucht, daß die älteste Opferstätte in Palästina nicht der „*Altar*“ im gewöhnlichen Sinne war, sondern die mit *schalen- oder napfartigen Vertiefungen versehene Felsplatte*; daß dann der einfache Felsstein, vielfach ebenfalls mit Vertiefungen versehen, folgte; und daß erst im Laufe der Zeit, als man angefangen hatte, die Gottheit als himmlisch anzusehen, der Brandopferaltar eintrat.

Zugleich habe ich dort eine Reihe von Abbildungen solcher alter Kultusstätten gegeben.

Im Frühjahr 1908 nun reiste Herr *stud. theol.* LOHMANN an der evang.-theol. Fakultät zu Wien nach Palästina. Er hatte die Güte, vor seiner Abreise mit Berufung auf meine „*Studien*“ bei mir anzufragen, ob ich etwa einen Auftrag für ihn hätte. Ich nahm das Anerbieten mit Dank an und bat Herrn LOHMANN, mir, wenn es ihm möglich sei, von dem Altar von *Ṣar'a* und dem Opferstein von *Marmīta*, die ich nicht selbst gesehen hatte, bessere Abbildungen zu verschaffen, als die von mir in meinem Buche mitgeteilten, auch die Skizzen der Opferstätten von *Mispa* und *Gibeon* nachzuprüfen.

Nach seiner Rückkehr sandte mir Herr LOHMANN freundlichst eine größere Anzahl von Photographien und etliche Skizzen, von denen ich hier einige mitteile. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes für die biblische Geschichte und Archäologie darf

ich hoffen, daß die Bilder auch für einen weiteren Kreis einiges Interesse haben werden.

I. Der Felsaltar von Ṣar'a (ʿArṭūf). Abb. 1—4.

Auf S. 105 u. 107 meiner *„Studien"* gab ich zwei Abbildungen nach SCHICK. Die hier dargebotenen Photographien geben ein viel klareres Bild des merkwürdigen Altars. Vor allem treten in Abb. 1 die Schalen außerordentlich deutlich heraus, während in Abb. 2 die Stufen, in Abb. 3 u. 4 die oberen Absätze vollkommen klar zur Anschauung kommen. So sind die Bilder eine wichtige Ergänzung zu den Zeichnungen SCHICKs. Ich gehe auf die Deutung der Stufen und Schalen, überhaupt auf das Materielle des Altars hier nicht näher ein; man mag das Weitere in meinem oben genannten Buche nachlesen. Mir genügt es, dem Leser bisher noch vollkommen fehlende gute Bilder vorzuführen. Auch wenn der Altar nicht derjenige sein sollte, den der Erzähler von Richter 13 in der Vorgeschichte Simsons im Auge hat, so bietet er uns unter allen Umständen ein wichtiges Beispiel eines altkanaanäischen oder israelitischen Altars.

II. Der Stein von Marmīta. Abb. 5—10.

Auf S. 122 meiner *„Studien"* ist die Abbildung des Platzes, auf dem der merkwürdige Stein von Marmīta liegt, nach SCHICK gegeben, desgleichen auf S. 120 der Stein selbst. Der Platz ist von SCHICK als Opferplatz bezeichnet mit der Begründung, daß er am Ende einer oberen Terrasse stehe, der eine untere Terrasse entspreche, sowie daß unter beiden Terrassen sich je eine Höhle befinde, die sich natürlich mit derjenigen unter dem heiligen Felsen von Jerusalem, unter der Opferplatte in Megiddo und anderwärts vergleichen lassen. Auch notiert SCHICK einen Steinkreis (Cromlech) zur Seite des „Opferplatzes".

Die Abbildungen 5—10 geben nun eine zum Teil erheblich klarere Anschauung vom Steine selbst und seiner Umgebung. Leider habe ich über den von SCHICK angegebenen Steinkreis nichts Näheres erfahren können.

Dabei macht mein Gewährsmann zunächst darauf aufmerksam, daß von speziellen Terrassen an Ort und Stelle nichts

Abb. 1. Felsaltar von *Sar'a*; die obere Fläche von NNO.

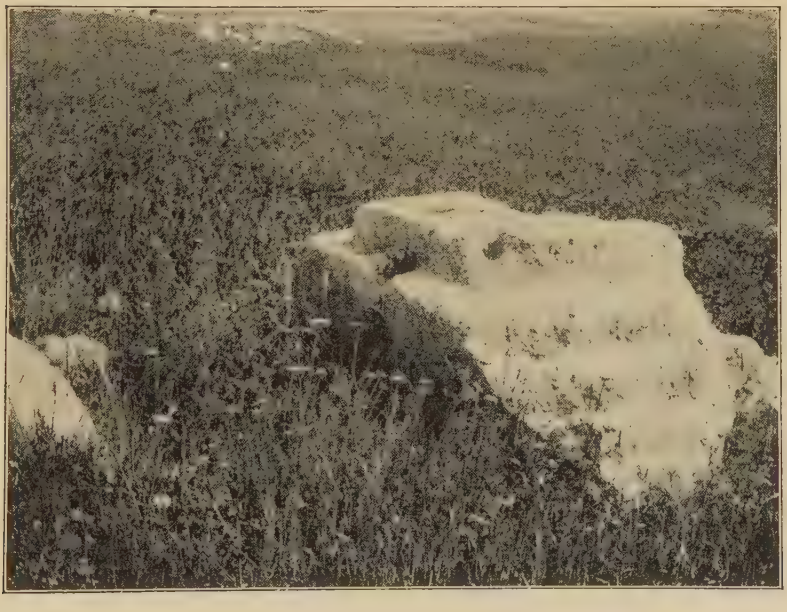


Abb. 2. Felsaltar von *Sar'a*. Ansicht von Norden.

Abb. 3. Felsaltar von *Ṣar'a*; Ansicht von Süden.

Abb. 4. Felsaltar von *Ṣar'a*; Ansicht von SO.

wahrzunehmen sei[1]. Ich muß diese Frage natürlich offen lassen. Auf dem Bilde treten sie jedenfalls nicht heraus. Desgleichen daß die zwei von SCHICK abgebildeten Höhlen nicht die einzigen seien. Daraus im Zusammenhang mit der schiefen, durchaus zufällig erscheinenden Lage des Steins schließt LOHMANN, daß der Stein gar nicht ursprünglich hier gestanden habe und daß es sich um gar keinen Opferplatz handle. Hierzu muß ich bemerken, daß — das Übrige zugegeben — die Lage des Steins nicht maßgebend ist. Sie kann erst geworden sein. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß der Stein ehedem anders stand und im Laufe der Zeit erst seine heutige Lage erhalten hat.

Was nun den Stein selbst anlangt, so ist zunächst festzustellen, daß wir hier ein besonders klares Beispiel nicht allein von Schalen in einem Steine, sondern vor allem von einem ganzen System von Rinnen, durch welche die Schalen miteinander verbunden sind, vor uns haben. Ich habe schon in meinen *„Studien"* gerade diesen Umstand als besonders zwingenden Beweis gegen die jetzt vielfach im Schwange gehende obscöne Deutung der Schalen geltend gemacht, und ich bin bisher in dieser Auffassung nur bestärkt worden. Aus diesem Grunde habe ich auch Herrn LOHMANN gebeten, auf die Form der Schalen besonders zu achten. Sein Ergebnis ist in Abb. 9 u. 10 mitgeteilt. Ein Blick auf diese Zeichnungen bestätigt aufs neue mit voller Deutlichkeit, daß solche Vertiefungen — falls sie nicht bloße Spielerei sein sollen, was doch wohl ausgeschlossen ist — *nur der Aufnahme von Flüssigkeit* dienen konnten.

Damit ist doch wohl erwiesen, daß der Stein irgendeinmal und irgendwie zu heiligen Zwecken und genauer zu Spenden gedient hat, also *„Opferstein"* war, wobei ich das Wort im weitesten Sinne fasse. Die „Opfer" könnten auch als Totengaben gedacht sein, Spenden an die Abgeschiedenen, die aber

[1] Er schreibt mir: „Die Terrassen, nicht nur zwei, ziehen sich um den ganzen Halbkreis des Abhangs von Marmīta; auch konnte ich einen Weg nach Marmīta nicht erkennen. Zudem liegen auf dem Felde von M. eine ganze Menge von Höhlen (zum Teil verstopft), so daß nicht einzusehen ist, weshalb gerade jene zwei außerordentliche Bedeutung haben sollten."

doch wohl von Hause aus immer auch sakralen Charakter hatten. Freilich ob der Stein diesem Zwecke an diesem Ort diente oder einem andern, ob von Hause aus oder erst *„später"*, mag eine offene Frage bleiben. Die Frage könnte erst beantwortet werden, wenn die eigentümliche Vertiefung ⊏⊐ an ihm erklärt wäre. Was mag sie bedeuten? SCHICK denkt an die Einsetzung von Balken, aber zu welchem Zwecke? Es liegt nahe, an einen Türsturz zu denken. Aber mit ihm hat die Vertiefung ⊏⊐ an sich gar nichts zu tun. Kurz die Sache bleibt bis auf weiteres dunkel, umsomehr als gerade die Vertiefung selbst noch mit Schalen und Rinnen besetzt ist. Der letztere Umstand ist ohne Zweifel so zu deuten, daß der Stein die Lage gewechselt hat, die jetzige Seitenfläche also einmal die obere Fläche darstellte. Die Schalen auf der heutigen Oberfläche wären also die jüngeren.

Abb. 9. Opferstein von Marmīta. Jetzige obere Fläche.

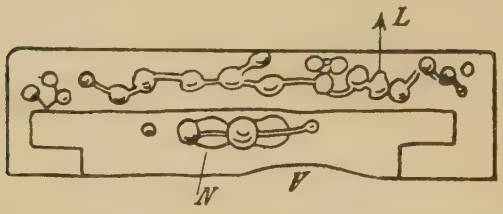


Abb. 10. Opferstein von Marmīta. Westliche Seitenfläche.

Man kann nur sagen, der Stein habe wohl schon in früher (ob vorgeschichtlicher?) Zeit seine Bestimmung gewechselt; er mag in alten Zeiten einem unbekannten Zwecke gedient haben und ist dann *„Opferstein"* geworden. Zu Abb. 9 u. 10 vergleiche man die SCHICK'schen Abbildungen (*Studien,* S. 120 nach *Z.D.P.V.*, X). Jene bieten die Gestalt noch etwas genauer. Zu Abb. 10

Abb. 5. Opferstein von *Marmīta* — Seitenansicht.

Abb. 6. Stein von *Marmīta*, von W. her.

Abb. 7. Stein von *Marmīta*; Ansicht von oben.

Abb. 8. Lage des Steins von *Marmīta*. Ansicht von NW. Die beiden Hirten stehen je über dem Eingang zu einer Höhle.

Abb. 11. Kultusstätte von *Miṣpa*. Seitenansicht von Westen.

Abb. 12. *Miṣpa* (von W.).

Abb. 13. Überblick über die Kultusstätte von *Miṣpa* von N.; hinten die Felsbank.

Abb. 14. *Miṣpa* — Kultusstätte von N.

ist noch zu bemerken, daß Herr LOHMANN besonders auf die drei Löcher bei *L*, die Rinnen bei *N* und die natürliche Einbuchtung des Steines bei *V* aufmerksam macht. Die letztere geht auf der ganzen Unterseite durch. Ob hier Zufall oder eine bestimmte Absicht obwaltet, wage ich nicht zu sagen.

III. Die Kultusstätte von Miṣpa. Abb. 11—18.

Soweit mir bekannt ist, ist in meinen *„Studien"* a. a. O. zum erstenmal auf die eigentümliche, erst durch die Ausgrabungen in Gezer, Megiddo usw. ins richtige Licht getretene Gestalt der Felsplatten von *en-Nebī Samwīl* (Miṣpa) und *ed-Dschīb* (Gibeon) aufmerksam gemacht worden. Es ist dort die Behauptung aufgestellt, daß sie ihrer Art und Anlage nach einer vorgeschichtlichen Gottesverehrung dienten und erst im Laufe der Zeit demjenigen Opferdienst, den Israel auf den Höhen übte, und den wohl auch die Kanaanäer schon vorher, aber erst auf einer sekundären Stufe, übernahmen, dienstbar gemacht wurden, dem Feueropfer. Es versteht sich von selbst, daß auf diesem Gebiete nur selten von abschließender Gewißheit die Rede sein kann. Selbst wenn die dort von mir ausgesprochenen Vermutungen sich als irrig erweisen sollten, bleibt es immer, angesichts der Bedeutung, die jene Felsplatten in neuester Zeit gewonnen haben, von höchstem Interesse, ähnliche Gebilde genauerer Untersuchung zu unterziehen.

Die Abb. 11—15 geben zunächst die Gestalt des Ortes, so wie die Photographie sie bieten kann. Von besonderem Interesse ist auf Abb. 15 die große Schalenvertiefung[1], auch die heute noch sichtbaren Stufen (ganz rechts ist der Anfang der Felsbank), und auf Abb. 13 u. 14 die lange Felsbank am einen Ende. Sie mag zum Niedersetzen von Gaben, also als eine Art Tisch gedient haben. Die beiden Stücke Abb. 13 u. 14 können so übereinandergelegt gedacht werden, daß sie einander von O. nach W. ergänzen. Abb. 11 und 12 lassen besonders den Absatz in $^2/_3$ Höhe und die durch die Aufschüttung verdeckten Stufen erkennen.

[1] Die unvermeidliche Zugabe von Pferdemist hier und anderwärts ist natürlich wegzudenken.

Herr LOHMANN hat nun die von mir auf S. 137 gegebene Skizze nachgeprüft und ergänzt, auch einige Querschnitte gefertigt, die ein wesentlich deutlicheres Bild der berühmten Opferstätte Samuels und des späteren Israel geben (Abb. 16—18). Hier erteile ich am besten meinem Gewährsmanne selbst das Wort. Er schreibt:

„Im N. schließt sich an den Fels ein Gewölbe, das vielleicht der Kreuzfahrerzeit angehört. Der Eingang ist vom N. her; die Mauer ist dort *ca.* 1½ *m* dick; die Tür 1,16 *m* breit.

In diesem Gewölbe sieht man zunächst im Felsen, an den es sich anlehnt und der hier senkrecht abfällt, 80 *cm* unter der Spitze des Bogens eine Wassersammelrinne am ganzen Felsen hin laufen mit der Neigung nach Osten. — Darunter liegen nebeneinander vier Bogentroggräber in den Felsen gearbeitet. Der äußere Trogrand ist 90 *cm* über dem Felsboden, die Trogbreite *ca.* 60 *cm*. Die Breite der Gräber ist von O. nach W.:

1,55 1,74 1,81 2,20 *cm*.

Und die Zwischenwände:

27 22 21 *cm*.

Das zweite Grab (174 *cm* breit) hat keinen Trog, sondern nur eine Bogenbank, die aber in ihrer rechten Hälfte von einem wie mir scheint, natürlichen, seitlich von oben kommenden, unregelmäßigen Kanal durchbrochen wird, der wohl mit dem mittleren oberen Loch zusammenhängt[1].

Etwas rechts vom Eingang befindet sich im Felsboden ein *ca.* 30 *cm* breiter und *ca.* 80 *cm* langer Spalt, der in eine Höhle hinabführt. Sie muß dem Fallen von Steinchen nach ziemlich geräumig sein, doch ist sie wohl nicht zugänglich."

„Im Querschnitt I (Abb. 17) soll *A B* nur die (N.-S.-)Richtung angeben. *G* ist der innere Fuß der Felsbank; *L* bezeichnet das Loch 5 *m* nördlich davon; es ist allerdings überwachsen. Wieder etwas nördlich von diesem bedeutet *F* den Punkt, an dem der Rasen einsetzt und wo ungefähr auch der Fels unter dem Rasen aufhört. Dieser wuchert in ebener Linie fast auf

[1] Die Bogenbank ist wohl nur der Ebenmäßigkeit wegen hergestellt, da sie ja von vornherein als Grab nicht gebraucht werden konnte.

Abb. 15. Fels von *Mizpa* von Süden, westliche Hälfte.

Abb. 19. Kultusstätte von Gibeon, von N gesehen, in der Mitte der Schlußstein der Cisterne.

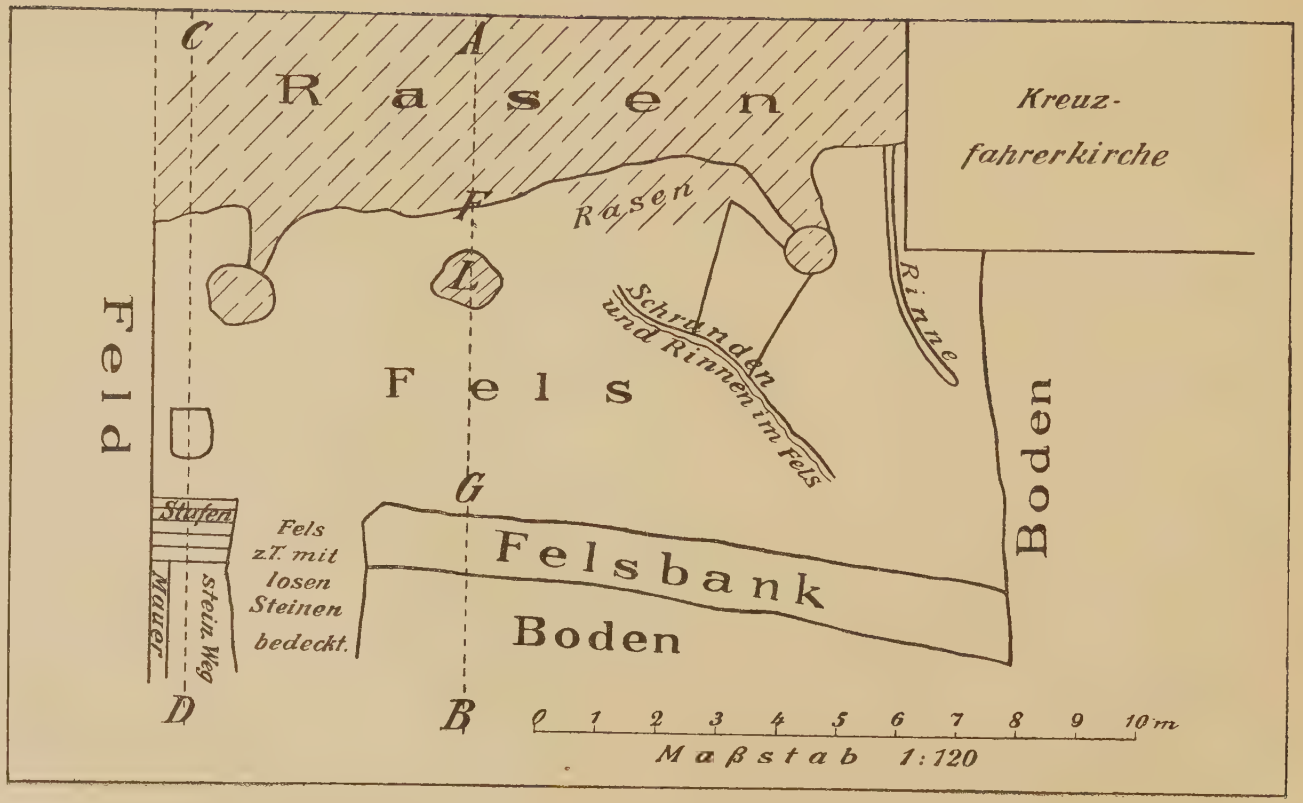


Abb. 16. Kultusstätte in Mispa (*en-nebī-Samwīl*).

derselben Höhe noch *ca.* 5 *m* nördlich weiter, bis zum Punkt *A*, der Kante der 4—5 *m* hohen Mauer, die zu dem merkwürdigen Gewölbbogen gehört, der sich an den Felsen anlehnt. Steht man oben auf dem Plateau, so kann man wegen des Rasens nicht wahrnehmen, wo unter diesem der Fels aufhört und die Mauer bezw. die Decke des Gewölbes einsetzt. Begibt man sich aber an den nördlichen Fuß der Mauer, sodaß man unter *A* steht, so kann man durch einen kleinen gewölbten Eingang in der *ca.* 1½ *m* dicken Mauer in einen Raum treten, der nur durch diese *eine* Öffnung Tageslicht erhält. Hier sieht man nun, daß die Südseite des Raumes durch die senkrecht plattgehauene Felswand gebildet wird; die rechte Wand bildet eine Steinmauer von der Art derjenigen des Bogens, der Decke und Nordseite des *ca.* 8 *m* breiten (O.-W.) Raumes.

Auf der Südseite erreicht der Raum etwa die Höhe von 320 *cm*. Soviel beträgt auch die Breite (N.-S.) des Bodens, der sich wohl noch etwas mehr nach N. neigt, als es auf dem Querschnitte zum Ausdruck kommt. Der Boden besteht aus rohem Naturfelsen. In diesem Boden befindet sich in der Mitte des Raumes ein *ca.* 1½ Spannen breiter und 4 Spannen langer, offenbar natülicher Schlitz, der schief abwärts in östlicher Richtung führt — in eine sich unten erweiternde Höhle. Deren Lage konnte ich ebenso wie ihre Größe bei der Unmöglichkeit, sie zu beleuchten, nur durch Hinabwerfen von Steinchen ganz ungenau bestimmen. Jedenfalls liegt sie ihrer Hauptsache nach östlich von jener Spalte, durch die sich vielleicht ein junger Araber hindurchzwingen könnte; mir gelang dies nicht; auch ist es ohne Licht vielleicht gefährlich.

Den Südabschluß des Raumes bildet die senkrechte Felswand. Etwa 80 *cm* unter der Linie, wo der Gewölbbogen am Felsen ansetzt, ist in den Felsen eine Rinne mit der Neigung nach O. eingehauen von der Art, wie sie in Jerusalem beim Abstieg in den Raum vor den Königsgräbern rechts in der Felswand beobachtet werden können.

½ *m* darunter beginnt schon der Bogen einwärts in den Felsen, den die 4 Bogentroggräber im Felsen nehmen. Die Weite des Bogens ist im Lichten 105 *cm*, die Tiefe 60 *cm* und die Tiefe des Troges *ca.* 40 *cm* . . .

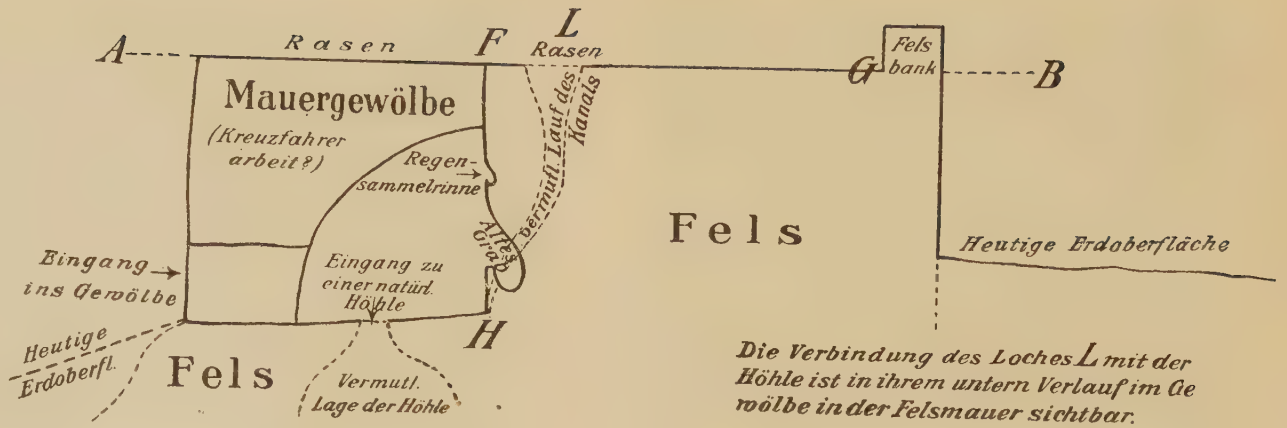


Abb. 17 u. 18. Querschnitt AB. — Querschnitt CD.

Die Gräber sind durch 3 Scheidewände, die man 21—27 *cm* breit stehen ließ, getrennt. Das zweite, von O. an gerechnet, das sich gegenüber dem Eingang befindet, ist jedoch kein eigentliches Grab, sondern nur eine Bogenbank . . . Und zwar führte man hier den Trog nicht aus, weil hier nahe der zweiten Scheidewand ein offenkundig natürlicher Kanal von 1—2 Spannen Weite vorhanden ist, der von oben seitlich aus dem Felsen herunterläuft; man kann mit einem Stocke ziemlich weit hinaufreichen; und ich vermute, daß dieser Kanal seinen Ursprung oben in dem (überdeckten) Loche *L* nehme. Dies scheint durch die doppelt schiefe Richtung des Kanals gerechtfertigt. Er kommt von rechts oben und zugleich von hinten vor, von oben *L* zum Fußpunkt *H*, sodaß selbst die Bogenbank von ihm durchbrochen wird."

Man sieht aus diesen Mitteilungen, daß es sich jedenfalls lohnen würde, der Frage näher zu treten, welche Bewandtnis es mit den Gräbern unter der Platte hat und ob etwa die Felsplatte selbst mit Totenspenden oder irgend einer Form des Totenkultus in Verbindung zu bringen wäre?

IV. Die Kultusstätte von Gibeon (ed-Dschīb). Abb. 19—22.

Über die Bedeutung von Gibeon in der alttestamentlichen Geschichte und besonders seiner Religionsgeschichte ist ebensowenig ein Wort zu verlieren, als über diejenige von Miṣpa. In meinen *„Studien"* ist auf S. 138ff. näher über diesen Ort gehandelt und auf S. 140 eine Skizze mitgeteilt, deren Nachprüfung mir aus den dort angegebenen Gründen besonders erwünscht schien.

Herr LOHMANN war nun, was die Zugänglichkeit der Dorfbewohner anlangt, vom Glück wesentlich mehr begünstigt, und so war er in der Lage, mir einige gelungene Photographien und eine Skizze zu übermitteln, die ein recht anschauliches Blild des Platzes gewähren. Das von mir auf S. 140 meiner *„Studien"* mitgeteilte, von Anfang an als ungenügend erklärte Bild wird dadurch berichtigt und ergänzt.

Die Abbildungen 19—21 zeigen (abgesehen von den üblen

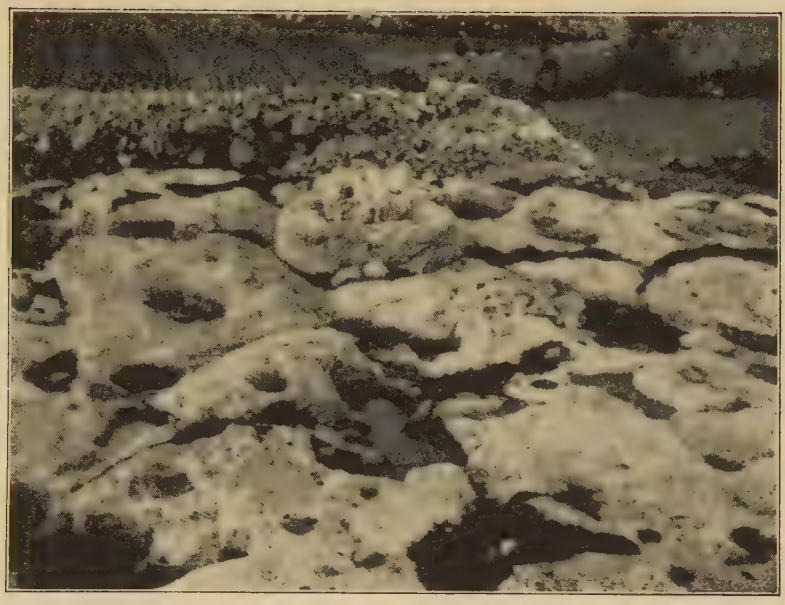


Abb. 20. Gibeon; der Fels vom SW. gesehen.

Abb. 21. Gibeon. Fels von SO. gesehen.

Düngerhaufen) die Bodengestalt, vor allem die starke Zerklüftung und Durchlöcherung recht deutlich.

Die Skizze der Gesamtanlage (Abb. 22) weicht in zwei Punkten von der meinigen (a. a. O., S. 140) ab. Bei mir ist

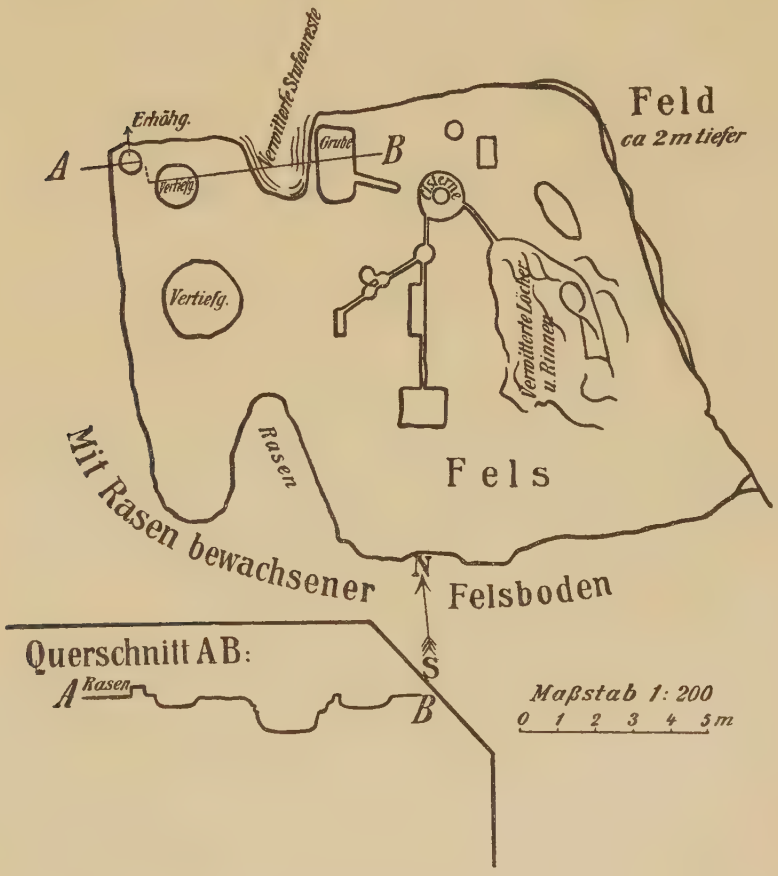


Abb. 22. Kultusstätte von Gibeon (*ed-Dschīb*).

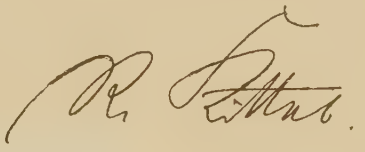
der Fels an seinem linken (westlichen) Ende erheblich schmäler als bei LOHMANN, sodaß er bei letzterem viel weiter nach Süden reicht. Wer den Ort kennt, wird diese Differenz leicht verstehen. Der Fels geht dort so allmählich in den Rasenboden über, daß es nicht leicht ist, seine wirkliche Grenze zu be-

stimmen[1]. Diese Differenz ist daher kaum von großer Bedeutung. Wichtiger ist die andere. Hier wird der schnelle Abbruch der Arbeit, zu dem ich durch die Fellachen genötigt wurde, die Ursache einer Ungenauigkeit auf meiner Seite sein. Etwa in der Mitte des Felsens gebe ich zwei viereckige miteinander in Verbindung stehende Gruben an, von denen ich annahm, daß sie freistehen, während LOHMANN (sie weiter nach rechts rückend) ihre Verbindung mit der Zisterne feststellt. Doch ist zu bemerken, daß überhaupt die Oberfläche des Felsens so zerklüftet ist, daß man nicht immer klar sehen kann, welche Löcher und Vertiefungen ursprünglich miteinander in Verbindung standen.

Der Aufgang ist ohne Zweifel bei der Einbuchtung im Norden; da kommt man vom Dorfe her. Die große Grube links vom Aufsteigenden dient heute als Viehtränke — was natürlich über ihre ehemalige Gestalt und Bestimmung nichts sagt. Sie ist nach LOHMANN 200 *cm* lang, 1,25 *cm* breit und am Rande 30—35 *cm* tief. Im Nordwesten hat sie ein leicht verschließbares Abflußloch. — Die eigentümliche Felsbildung links, die wie ein Säulenstumpf aussieht, ist nach LOHMANN gewachsener Fels, „vielleicht *ganz* natürlich, vielleicht wurde etwas nachgeholfen. Die Dimensionen sind: Höhe 30, Breite 80 und 72 *cm*, also oval."

[1] LOHMANN selbst schreibt: „Nach Süden den heiligen Felsen abzugrenzen, ist nicht so einfach, da heute durch das überwachsende Gras eine Grenze gesetzt ist, die vielleicht über die alte hereinragt.

15. Septbr. 1908.



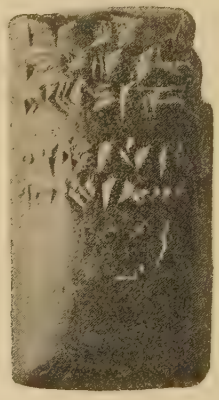
Nachschrift bei der Korrektur. Der vorstehende Aufsatz ist im September 1908 geschrieben und nach Philadelphia eingesandt worden. Inzwischen hat DALMAN im *Palästina-Jahrbuch* des *Deutschen Evangel. Instituts für Altertumswissenschaft des heil. Landes,* IV (1908), das im Frühjahr 1909 erschien, mehreren der von mir besprochenen Dingen eine andere Deutung gegeben. Wie ich selbst es in eingehender Weise getan habe (S. 121ff.), warnt auch er vor voreiligen Schlüssen und weist mit mir auf die große Verschiedenartigkeit der Schalen hin. Auch er gibt den sakralen Charakter einzelner unter ihnen zu, will ihn aber noch stärker eingeschränkt wissen als ich selbst getan. Es fehlt mir hier Gelegenheit und Raum, auf seine Aufstellungen im einzelnen näher einzugehen. In einigen Punkten wird er recht behalten, in andern trage ich Bedenken, ihm zuzustimmen. Vor allem kann ich bei kleinen Schalen, wo sie in großer Zahl auftreten, nicht an Tränkrinnen glauben, noch weniger an Ölkeltern. Warum hätte man nicht eine oder wenige größere geschaffen? Auch die Zuhilfenahme der Tauben, als deren Tränke die vielen kleinen Schalen gedient haben sollen, will mir recht gewagt erscheinen. Desgleichen ist über die heilige Stätte von Gibeon und Miṣpa noch nicht das letzte Wort gesprochen. Wenn Salomo tatsächlich beim *Nebī Samwīl* opferte, warum wird dann 1. Kön., 3, 4 Gibeon und nicht Miṣpa genannt? — Doch wichtiger als unsere Differenz scheint mir unsere Übereinstimmung in dem wesentlichen, von mir betonten Punkte, daß die Schalen jedenfalls in der ganz überwiegenden Mehrheit der Fälle eine bestimmte praktische Bedeutung hatten: sie dienen — ob nun für profane oder für sakrale Zwecke — der Aufnahme von Flüssigkeit, nicht der Darstellung eines Symbols der Fruchtbarkeit.

17. Juli 1909.

Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte.

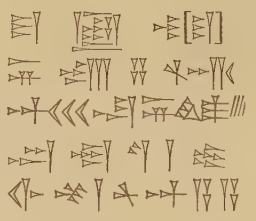
1. Ein neuer Text aus Kojundjyk.

Während meines Aufenthaltes in Mosul im Frühjahr 1899 erhielt ich von dem dortigen hochangesehenen Kaufmann Dawûd Effendi, der sich mir, wie ich dankbar bekenne, vielfach gütig und hilfreich erwies, ein Tontäfelchen zum Geschenke, dessen Vorder- und Rückseite hier photographisch in der Originalgröße wiedergegeben werden. Die Photographie wird freilich den Zeichen, die den Rändern am nächsten stehen, besonders den Zeilenenden, nicht gerecht.



Der Text lautet:

Vs.

Rs. 

Vs. *A-na šarri bêli-ia*
arad-ka $^{m.ilu}$*Ištar-nadin-abli*
AMELU RABÛ-u-ti
ša ^{alu}*Arba'-il.*
Lu-u šul-mu
a-na šarri bêli-ia
^{ilu}*Nabû* ^{ilu}*Marduk*
^{ilu}*Ištar ša* ^{alu}*Arba'-il*
a-na šarri bêli-ia
lik-ru-bu. Ina ûmi XXIX

An den König, meinen Herrn,
Dein Diener Istarnadinabli,
Astronom (?)
von Arbela.
Heil dem
Könige meinem Herrn!
Nebo, Marduk
Istar von Arbela
mögen den König meinen Herrn
segnen! Am 29. Tage

Rs. *ma-ṣar-tu*
ni-ta-ṣa-ar
^{ilu}*Sin la ni-mur*
^{arhu}*Araḫsamnu ûmu I kan*
lim-mu ^{m}*Naṣir-*

Wache
hielten wir:
den Mond sahen wir nicht
Monat Marcheschwan Tag 1
Eponymat des Naṣir-

Es handelt sich also um einen der bekannten Berichte, in denen ein Hofastronom die Ergebnisse seiner Neumondbeobachtungen dem Könige mitteilt. Am letzten Tage des Mondmonats, wo theoretisch der Mondwechsel stattfinden soll, wird auf der Sternwarte — hier offenhar der von Arbela — beobachtet, ob die neue Sichel sichtbar gewesen ist und dem Könige darüber am ersten des neuen Monats Bericht erstattet. Das zeigt deutlich, daß der Kalender von diesen Beobachtungen unabhängig war, und daraus folgt weiter, daß auch in Assyrien

ein Zyklus existiert haben muß, der zum Ausgleich der Abweichungen des Kalenders von dem Gang der Gestirne diente[1]. Von einer Bestimmung des Monatsanfanges nach dem eigentlichen astronomischen Neumond — dem unsichtbaren Eintritt der Konjunktion — ist selbstverständlich hier, so wenig wie irgendwo sonst im Altertum, die Rede.

Der Text stimmt größtenteils wörtlich mit K 297[2] überein, mit dem er auch den Urheber gemeinsam hat: Ištarnadinabli, den Astronomen (?) von Arbela.

Sein Wert liegt in der Datierung: sie sichert den Namen des letzten Eponymen, den das Schlußfragment von Kanon III[3] aufführt. Dort sind die beiden ersten unter den vier Zeichen beschädigt: auf unserem Täfelchen ist klar zu lesen , also die Namensform, mit der man immer gerechnet hat.

PEISER[4], der ihn in seinem Versuche, den Schluß des assyrischen Eponymen-Kanons annähernd zu rekonstruieren, in das Jahr 639, den voraufgehenden Eponymen *„Bêl-ḫarrân-šadûa"*, demgemäß ins Jahr 640 setzt, liest ihn *Aḫi-Malik*, JOHNS[5], der diesem Eponymenpaar die Jahre 650 und 649 zuweist, *Aḫê-ilai.*

[1] Vgl. dazu im allgemeinen meine Ausführungen bei GINZEL, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse*, S. 239 und *Klio* VIII, S. 217 und 223.

[2] III R 51 No. 6. DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, 4. Auflage S. 80, No. 4c (in der 2. Auflage — vgl. die folgende Anmerkung — S. 167, in der 3. Aufl. S. 122).

[3] II R 69 No. 3, DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, 2. Auflage (schließt dort bei Z. 265). DELITZSCH' Assyrische Lesestücke in der 2. Auflage (vgl. Anm. 2) studierten der Forscher, dem diese Blätter gewidmet sind, und ich gemeinsam unter Delitzschs Leitung in Leipzig im Wintersemester 1881/82 — er als Vorgeschrittener in höheren Semestern, ich als Hospitant und als Anfänger auf keilinschriftlichem Gebiete. Seither haben wir uns vornehmlich auf chronologischem Gebiete berührt in freundschaftlichem, wenn auch oftmals nachdrücklichem Meinungsaustausch, der schließlich zu einer weitgehenden Übereinstimmung hinsichtlich vieler Hauptpunkte geführt hat. Da die Bedeutung des obigen kleinen Textes, soweit man von einer solchen überhaupt reden kann, auf chronologischem Gebiete liegt, so schien er mir aus diesem zwiefachen Grunde für den Zweck dieser Sammlung speziell geeignet.

[4] *Der Schluß des assyrischen Eponymenkanons* (*Studien zur orientalischen Altertumskunde* IV, 1), S. 37 = *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* VI, 1901, S. 131.

[5] *Chronology of Aššurbânipal's Reign*, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology* 24, 1902, p. 241.

Da ich für die von SCHRADER und DELITZSCH passim angewandte Lesung *ilu Malik* für keinen sicheren Beleg kenne, so scheinen mir für den zweiten Bestandteil des Namens nur die Lesungen *ilaia* „mein Gott“ [1] und *ilu Aia* [2] (die Gemahlin des *Šamaš*) statthaft, während man für den ersten zwischen *Naṣir* und *Aḫi* die Wahl hat: mir scheint *Naṣir-ilu Aia* [3] die wahrscheinlichste Lesung.

K. 297 ist datiert aus dem Eponymat des *Bêl-ḫarrân-šadûa*, dem der in Kanon III vorausgeht: die beiden Berichte des Ištarnadinabli stammen also aus zwei aufeinander folgenden Jahren. war nach der Beamtenliste K. 9921 (BEZOLD, *Cat.* p. 1050) Statthalter von Arbela. Diese nennt auch *m Abda' piḫâti alu Ra-ṣap-pa*: da die Statthalter von Reseph zu dem Turnus der Beamten gehören, die zum Eponymat gelangen, so würde es nicht überraschen, wenn sich einmal herausstellte, daß auch Abda' zu den uns unbekannten späteren Eponymen gehörte.

2. Eine Inschrift des Menuas.

Von der großen Anzahl, meist durch unsere deutsche Expedition nach Armenien aufgefundener, unveröffentlichter vorarmenischer Keilinschriften, die in absehbarer Zeit das von mir vorbereitete *Corpus Inscriptionum Chaldicarum* mit den früher bekannten, von uns kollationierten Inschriften vereinigen soll, befindet sich meines Wissens nur die eine der beiden Inschriften von Anzaff zur Zeit — von Konstantinopel abgesehen — auf europäischem Boden. Sie hat aus diesem Grunde Anspruch auf beschleunigte Veröffentlichung.

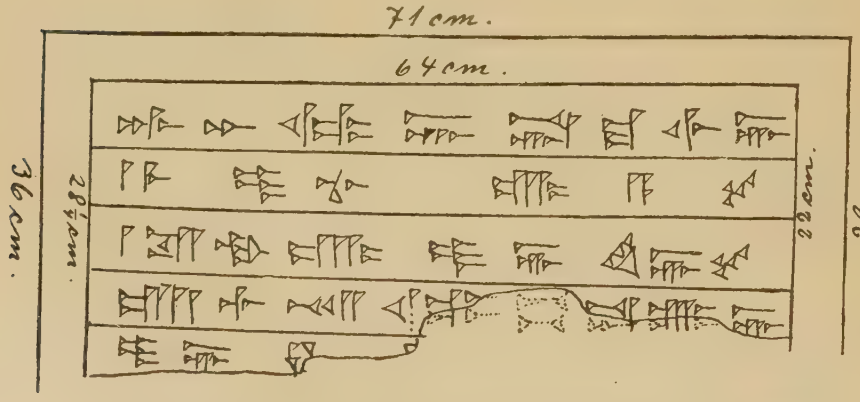
Die Inschriften von Anzaff wurden von W. BELCK auf seiner ersten Reise im Jahre 1891 aufgefunden. Das Kurdendorf Anzaff liegt etwa 10 Kilometer ostnordöstlich von Van. Ich besuchte es auf dem Wege zum Erček-göll am 9. Oktober 1898 und sah dort mitten im Dorfe im Freien einen Felsblock, der, auf zwei Seiten beschrieben, eine sechszeilige Inschrift

[1] „Vulgäre Nebenformen“ (Ungnad).

[2] Über die Lesung *aia* für s. meinen *Šamaššumukîn* (1892), Teil I, S. 140f.; Teil II, S. 112.

[3] Vgl. *Catalogue of the Kouyunjik Collection* V, p. 2133: „*Naṣirilai* (?)“.

dreimal wiederholt aufwies[1] („Anzaff I"), während ich an der Feuerstelle eines kurdischen Hauses das stattliche Fragment einer großen beschriebenen Kalksteinplatte („Anzaff II") vorfand. Letzteres erwarb ich auf meiner Rückkehr vom Erček-See am 12. Oktober von dem Besitzer Hasan Husein Oglu für unsere Expedition, von der es seinerzeit mit nach Deutschland verbracht wurde und in deren Besitze es sich noch heute befindet[2]. Gestalt, Maße und Inschrift zeigt die folgende Darstellung nach meiner Kopie des Originals. Die Zeilen haben eine Höhe von 5 cm, die von den Schriftzeichen fast vollständig ausgefüllt wird. Wenn sich die Meisterschaft der Chalder in der Steinbearbeitung ohnehin in der genauen und sauberen Eingrabung der Schriftzeichen auf Felswänden, Stelen und Steinen bewährt, so bildet unsere Inschrift mit ihren großen, ungewöhnlich tief eingegrabenen Schriftzeichen dafür einen besonders ausgezeichneten Beleg. Auf dem Original sind in den volleren Zeilen die Schriftzeichen sehr eng, fast ohne jeden Abstand zusammengedrängt, was in der Kopie zugunsten der Deutlichkeit vermieden wurde.



[1] *Zeitschrift für Ethnologie* 24, 1892, Seite 125 sub 16.

[2] Zusatz bei der Korrektur: Sie ist Ende Mai 1909 zugleich mit dem Original der Inschrift SAYCE No. 62 zusammen mit den Gesamtergebnissen der von unserer deutschen Expedition nach Armenien, mit Unterstützung der Rudolf Virchow-Stiftung auf Toprakkaleh (vgl. S. 262 Anm. 1) bei Van 1898/9 gemachten Ausgrabungen von der Vorderasiatischen Abteilung der Kgl. Museen zu Berlin erworben worden.]

^{ilu}Ḫal-di-ni uš[1]-ma-ši-ni
^{m}Me-i-nu-u-a-še
^{m}Iš-pu-u-i-ni-ḫi-ni-še
^{bitu}Bar-zu-d[i--bi-d]u-u-ni
i-ni . .

Also, wie bereits *Berliner Sitzungsberichte* 1900 S. 623 unter No. 74[2] angegeben, Errichtung eines als *Barzudîbîdûni* bezeichneten Gebäudes durch König Menuas, Ispuinis' Sohn (um 800 v. Chr.).

Von der Anlage solcher Gebäude handeln zwei weitere Inschriften, die eine ausschließlich, die andere in ihren Anfangszeilen, nämlich die in der Kirche Surp Krikor in Koḫbants (SAYCE 25[3]) und im Kloster Yedi Kilissa (SAYCE 19), beide unweit Van am Gebirgsstock des Warrak-dağ belegen. Da somit keine dieser drei[4] Inschriften ihren ursprünglichen Standort behalten hat, so fehlt die Möglichkeit einer näheren Bestimmung dieser Gebäudegattung.

Das Determinativ *BITU = aše* — im Chaldischen vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, „Tempel" — läßt auf einen Kultbau schließen. Daß es ein Gebäude für sich, nicht etwa ein einzelner Raum einer größeren Anlage war, zeigen die Parallelinschriften, die beide beginnen:

Ḫaldinîni ušmašini ^{m}Menuaše ^{m}Išpûiniḫiniše ini BITU Barzudîbîdûni[5] *zadûni ^{m}Menuaï-barzudîbîdûni tîni*

[1] Ich folge in der Umschrift der chaldischen Zischlaute der ursprünglichen babylonischen Aussprache, um Verwirrungen zu vermeiden. Man muß sich aber gegenwärtig halten, daß die chaldische Schrift den Assyrern entlehnt ist und daher bis zum Nachweis des Gegenteils babyl. *š* als assyr.-chaldisch *s*, babylonisch *s* als assyr.-chaldisch *š* zu fassen sein wird. Freilich werden sich die Zischlaute des Chaldischen keineswegs durchaus mit denen der semitischen Sprachen gedeckt haben!

[2] In meinem *Bericht* über die Ergebnisse unserer Forschungsreise nach Armenien, *Sitzungsber. Berl. Ak. d. W.* 1900, No. 64 (S. 623).

[3] *Berliner Sitzungsber.* 1900, S. 623 sind SAYCE 24 und 25 irrigerweise verwechselt: SAYCE 24 gehört unter No. 72. Errichtung eines *aše* „Tempels", SAYCE 25 dagegen mit SAYCE 19 unter No. 75—76 zusammen mit No. 74, unserem Texte.

[4] Eine vierte liegt nicht etwa vor in SAYCE No. 26 *Berl. Sitzungsber.* a. a. O. No. 63 (p. 533f.); denn dieses Dokument ist mit SAYCE No. 25 identisch!

[5] Die Länge des *u* ergibt sich aus unserer, die der beiden *i* aus den Parallelinschriften.

„Menuas, Ispuinis' Sohn hat dieses B. gebaut, und ‚Menuas-B.' benannt."

Solche Bezeichnung nach dem Urheber findet sich naturgemäß nur bei selbständigen Werken, wie den Menuas-Wasserleitungen (*Menuaï-pîli*), dem Rusas-Stausee (*Rusaïṣuë*), dem heutigen Kešiš-göll — (der Städte, z. B. *Menuaḫina*, „Menuasstadt", *Rusaḫina*[1], „Rusas-Stadt" — beide wiederholt vertreten — nicht zu gedenken).

Unsere Inschrift hatte eine abweichende Fassung, doch ist sie leider da abgebrochen, wo ihre Besonderheiten beginnen.[2]

Die Inschrift „Anzaff I" handelt von dem Bau einer Burg und eines „Palastes", sie stammt also ohne Frage von der alten Chalderburg, deren Ruinen der Hügel trägt, an dessen Fuße das Dorf gelegen ist. Sie haben auch das Baumaterial für das Dorf geliefert: aus den Steinen der Burg sind sowohl die Häuser wie auch die Schuppen, in denen das Heu aufbewahrt wurde, erbaut. Unsere Inschrift „Anzaff II" wird daher ebenfalls von dem Burghügel stammen und das Gebäude, von dessen Errichtung sie spricht, dort oben zu suchen sein. Von der Höhe des Burgberges reicht der Blick ostwärts über den Erček-See hinweg bis nach Charakonis (türkisch Karagündüz), nach Südwesten bis zum Vansee und zu den ihn im Süden begrenzenden Bergen. In Charakonis aber hat sich ebenfalls dereinst eine Chalderburg befunden, von der die von mir in der dortigen Kirche als Schwellenstein aufgefundene große Stele[3] des Ispuinis und Menuas herrührt; sie berichtet über die Erfolge, die von den Chaldern in den Gebieten um den Urmia-See — (gegen die Mannäer und Assyrer) — erfochten wurden. Somit bildet die Burg von Anzaff klärlich ein Glied in der Kette der Befestigungen, die die Ebene von Van und die Hauptstadt des Reiches gegen

[1] *Rusaḫina* ist Neu-Ṭušpa, die von Rusas I. auf dem Felsrücken Toprakkaleh bei Van und an dessen Fuße nach 735 v. Chr. gegründete Stadt, die heutige Gartenstadt Van; aber auch eine von Rusas II. im Gebiete des nördlichsten chaldischen Vasallenstaates, in der Ebene von Alexandropol angelegte Stadt, führte anscheinend den Namen, s. *Berl. Sitzungsber.* 1900, S. 625, No. 135 und meine *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens* (Abhandl. *Gött. Ges. d. Wiss.* IX 3, 1907), S. 105 f., No. 36.

[2] Die Spuren nach *i-ni* lassen keine sichere Ergänzung zu: *gu* (?), *ṣu*?

[3] *Berl. Sitzungsber.* 1900, S. 621, No. 16.

Einfälle und Angriffe von Osten her schützen und die, am Erček-See vorbei über Serai und Kotur nach Choi in Azärbaidjân führende Straße sichern sollten; in den gleichen Zusammenhang gehört offenbar die Chalderburg von Ašotagert („Aschrut-Darga")[1] oder richtiger von Pagan unweit von Salachanä, die durch die von Wünsch entdeckte Felsinschrift ausgezeichnet ist: sie deckt den Weg, der von Serai in südwestlicher Richtung über Salachanä und Seinis durchs Chôšâb-Tal nach Artamid und Van führt.

Dieser ihrer Wichtigkeit entsprechend ist die Burg von Anzaff ungewöhnlich stark befestigt: an der leichter zu ersteigenden Seite ist der Burgberg durch vier, in verschiedener Höhe angelegte zyklopische Mauerzüge aus ungeheuren Felsblöcken geschützt, zu denen zum Teil das dort anstehende porphyrartige, rot- und grünfarbige, von weißem Geäder durchzogene Gestein verwendet wurde. —

Damit wäre die Erläuterung unserer Inschrift erschöpft, wenn es mir nicht noch obläge, angesichts neuester Äußerungen von besonders geschätzter Seite, die hier ständig verwendete Bezeichnung „Chalder" und „chaldisch" für die Bewohner des vorarmenischen Reiches von Van erneut zu vertreten.

M. Streck hatte sich früher meiner Anschauung in dieser Hinsicht angeschlossen, in der eingehenden und sehr förderlichen Besprechung aber, die er meinen *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens* (*Abh. Gött. Ges. d. W.* IX, 3, 1907) in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 62, Heft 4, gewidmet hat[2], macht er (S. 763 f.)

---

[1] D. H. Müller, *Die Keilinschrift von Aschrut-Darga*, Wien 1888. — *Berl. Sitzungsber.* a. a. O. No. 19.

[2] Dazu hier ein paar nebensächliche Richtigstellungen. Der rotglänzende Überzug auf den Gefäßen von Toprakkaleh (*ZDMG* 60, S. 769, Abs. 3) ist *nicht* als „Firnißmalerei" im kretisch-mykenischen Sinne zu betrachten. Ich hatte die Frage gestellt, aber verneint, nur die Möglichkeit offen gelassen, daß es sich um eine Vorstufe jener Firnißmalerei handele. — Über den Menuaskanal als Bauwerk (S. 765 letzter Absatz) hat grundlegend W. Belck, nicht ich, wiederholt gehandelt. Die Skulpturen von Ma'altâyâ (S. 765, Abs. 2) sind dagegen von mir allein, nicht von „Belck und Lehmann" besucht worden. Ebenso rührt die Identifikation der nördlichen Chaldäer-Chalder mit den Urarṭäern zunächst von mir allein her (*Zeitschrift für Ethnologie* 24, 1892, S. 131 f.). Schließlich wäre daran zu erinnern, daß der Druck der *Materialien* (s. S. 1 derselben)

Bedenken geltend, „die ihm nachträglich gekommen sind". In den einheimischen Inschriften sei ein Volks- oder Landesname Chalder bezw. Chaldia bisher nicht nachzuweisen. Und während ich das Volk der urartäischen Inschriften mit den nördlichen Chaldäern des Sophokles, des Xenophon und des Strabo gleichsetze, worin mir soeben EDUARD MEYER beigetreten ist[1], will STRECK nunmehr im östlichen Kleinasien mindestens zwei voneinander völlig getrennte Völker annehmen, erstens die Urheber der urartäischen Inschriften und Verehrer des Gottes Chaldis und zweitens die Χαλδαῖοι, die nördlichen Chaldäer, die ich mit den Χάλδοι der byzantinischen Autoren, den Bewohnern des einstigen Thema Χαλδία, das noch heute als Erzbistum in der Kirchenverfassung fortlebt und die Belck alsdann mit den *Haltîk'* der Armenier in Verbindung gebracht hatte.

Schon die positiven Aufstellungen, zu denen sich STRECK durch seine Ablehnung der Identifikation geführt sieht, zeigen wie unhaltbar die Scheidung ist, der er das Wort redet.

Er meint, es scheine garnicht ausgeschlossen, daß es sich bei den Χάλδοι (im Hinterlande von Trapezunt) „um ein von den Assyrerkönigen aus Babylonien deportiertes Bevölkerungselement, vielleicht auch eine in widrigen Verhältnissen freiwillig nach Norden ausgewanderte Kolonie, also um einen Ableger der südlichen Chaldäer gehandelt habe". STRECK übersieht dabei vollkommen, daß einer solchen Deportation oder freiwilligen Auswanderung der Umstand entgegensteht, daß das betreffende

bereits 1906 begann, sonst würde ich selbstverständlich nicht mehr von zwei Königen des Namens Dungi gesprochen haben, deren Identität durch HILPRECHTS in Bd. 20 I, sub IV der *„The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania"* 1906 erschienene neue chronologische Liste erwiesen wurde (STRECK, a. a. O., S. 756, letzter Absatz). WINCKLERS und THUREAU-DANGINS damals schon vorliegende Aufstellungen waren mir dagegen nicht durchschlagend erschienen, wozu *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft für 1901* (Bd. 24 I, 26) zu vergleichen. Auch STRECKS Artikel über Kakzi (*OLZ* XI, S. 262 ff.) ist nicht von mir übersehen worden (S. 76, Anm. 5), sondern lag mir als 1906 erschienen beim Druck des betr. Abschnittes noch nicht vor, Er ist alsbald von mir in den *Jahresberichten der Geschichtswissenschaft für 1907*, Bd. XXX, I, S. 173, No. 415, berücksichtigt worden. Beide Punkte hätte ich freilich in den Nachträgen und Berichtigungen meines Buches berücksichtigen sollen.

[1] *Geschichte* des Altertums I², 2, § 475, Anm. S. 623.

Gebiet zu der in Betracht kommenden Zeit niemals assyrisch oder babylonisch gewesen ist, sondern mittelbar oder unmittelbar zum Reiche Urarṭu gehört hat und daß der Weg vom Zweistromlande nach Lazistan durch eben dieses Reich vollkommen gesperrt war. Er vergißt ferner, daß die nördlichen Chaldäer uns bei Xenophon nicht nur als ein besonders wehrhaftes und freiheitsliebendes Volk entgegentreten (*Anab.* 4, 34), sondern von ihm auch ausdrücklich gleich den Karduchen und Taochen als vom Perserkönige unabhängig bezeichnet werden. Eine Deportierten-Kolonie aber wäre, wie von den Assyrern oder Babyloniern so sicher auch von deren Rechtsnachfolgern den Medern und Persern abhängig gewesen. Es kann vielmehr nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß die nördlichen Chaldäer von den Griechen als ein kaukasisches freies Bergvolk betrachtet wurden, und zwar, wie Xenophons Darlegungen in der Cyropädie zeigen, als dasjenige Bergvolk, das den neueingewanderten Armeniern anfänglich am meisten zu schaffen machte und mit dem sie schließlich erst durch Verträge, die ein Connubium und Commercium begründeten, in erträgliche Verhältnisse und Beziehungen kamen, was gerade auf die Urarṭäer, die bisherigen Herren Armeniens, vortrefflich stimmt.

Schon aus diesem Grunde ist es sicher unrichtig, wenn STRECK bemerkt: „die Griechen dachten jedenfalls bei ihren armenischen Χαλδαῖοι an einen Zweig des babylonischen Chaldäervolkes". Dagegen ist dann noch weiter anzuführen, daß in der älteren griechischen Literatur, bei Herodot und bei Hecataeus, auf den sich Herodot stillschweigend aber doch deutlich erkennbar bezieht, die Chaldäer als ein babylonisches Volk überhaupt nicht vorkommen, sondern nur als eine Priesterklasse in Babylon. Überhaupt aber darf man bei derlei Namensanklängen keinerlei ethnologische Spekulationen voraussetzen, sondern es liegt hier nur die bekannte — freilich immer noch viel zu wenig berücksichtigte — Erscheinung vor, daß ein neu in den Gesichtskreis eines Volkes tretender und schriftlich zu fixierender Fremdname einem bereits früher bekannten Fremdnamen, an den er anklingt, einfach gleichgesetzt wird, wie das besonders häufig und prägnant bei Herodot zu beobachten ist.

Die positiven Aufstellungen, zu denen sich STRECK veran-

laßt sieht, um der Annahme der Identität auszuweichen, erweisen sich somit als unhaltbar.

Und so sind denn auch die Einwendungen, die er gegen die Gleichsetzung als solche äußert, erheblich weniger begründet, als es nach seiner Darstellung, die wichtige Elemente unbeachtet läßt, den Anschein hat.

Denn *Chaldia* und *Chaldina* — das Chalderland und die Chalderstadt (Tušpa = Van) — kommen, was Strack in Abrede stellt, in der Tat in den vorarmenischen Keilinschriften häufig vor, und sind zudem — und zwar besonders in ionisierter, auf die alten Logographen weisender Form — griechisch und lateinisch als Χαλδία, *Chaldie*, Χαλδίνη erhalten. Und wenn auch aus dem bisher veröffentlichten keilinschriftlichen Material noch nicht mit absoluter Sicherheit folgt, daß der einzelne Volksangehörige gleich dem Gotte, als Chaldis bezeichnet wurde[1], so läßt doch die strenge Durchführung der theokratischen Organisation des Staatswesens ebenso wie das griechisch bezeugte Ethnikon Χάλδις, zusammengehalten mit Χαλδία und Χαλδίνη mit voller Bestimmtheit darauf schließen. Auch die Nachrichten über das Auftreten der Chalder bei Xenophon, sowie die Tatsache, daß die Landschaftsnamen *Kaldir(an)*, *Kaldyr(an)*, *Čaldyr*, *Caldyran*, *Čyldyr* an den verschiedensten Teilen des einstmaligen Gebietes von Urarṭu haften, zeigen, daß die Chalder ein durch ganz Armenien verbreitetes Volk gewesen sind.

Indem ich mich an dieser Stelle mit dem Hinweise auf meine, all dies im Einzelnen belegenden Ausführungen, *Zeitschr. f. Ethnologie* 24 (1892), S. 131f.; *Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1892, S. 486f.; 1895, S. 578—591[1] ZA 7 (1892), S. 257, Anm. 1, 9, 83 ff. Anm.[1]; *Deutsche Rundschau* 1894, S. 417; *Recueil* 18 (1895), S. 209—216 begnüge, bringe ich zum Schluß noch einen neuen, für sich allein völlig durchschlagenden Beweis für die Identität der nördlichen Chaldäer (Chalder) der Griechen mit den Urarṭäern.

Auf den Kupferbeschlägen der Tore von Balawat (bes. auf Schiene A und B) sind die Urarṭäer dargestellt, mit denen Sal-

[1] In der Inschrift von Güsak ist nicht von einem Chaldäer (*Ḫaldiše*) namens Etaris die Rede, sondern von (*ilu*) *Ḫal-di-i pa-ta-ri-ti-i-ni* vom „Gotte Chaldis, der den Beinamen ‚der Stadt'" (vgl. *Sitzungsber. Berl. Ak.*, 1899, S. 622, No. 58—59) führt, die Rede.

manassar II. als der Erste in nachhaltige feindliche Berührung kam.

Neben sonstigen sehr wichtigen Eigentümlichkeiten der Darstellung[1] ist die Bewaffnung der Urarṭäer daraus deutlich ersichtlich, die in der neuesten Bearbeitung der Palasttore[2] BILLERBECK wie folgt schildert:

„Als Trutzwaffen führen die Urarṭäer im Felde nur kurze und längere Lanzen, bei der Verteidigung von Festungen außerdem noch Bogen; ein Schwert oder einen Dolch aber führt keiner der auf Schiene A und B dargestellten Urarṭäer, und von den Kriegern des Aram von Urarṭu sind nur zwei Männer (Schiene G) mit kurzen geraden Schwertern ganz assyrischer Form bewaffnet. Als Schutzwaffen sind — außer den Helmkappen mit Scheitelkämmen und den Beinschienen — kleine, runde, gebuckelte Schilde im Gebrauch".

Hierzu stimmt der Befund unserer Ausgrabungen auf Toprakkaleh bei Van — der Residenz der Chalderkönige nach der Niederlage durch Tiglatpileser IV (735 v. Chr.) — aufs Beste. Unter den ca. 600 Werkstücken aus Eisen, die wir dort zutage förderten, befinden sich neben Messern, Haken, Beilen, Hämmern, Pferderingen, einer Pflugschar usw., unzählige Pfeile bezw. Pfeilspitzen und zahlreiche Lanzenspitzen, aber kaum ein Stück, das mit Bestimmtheit als Schwert oder als Dolch anzusprechen wäre[3].

Und damit vergleiche man nun die von mir schon häufig hervorgehobenen beiden Stellen, in denen Xenophon die Bewaffnung seiner nördlichen Chaldäer (richtiger Chalder) schildert:

---

[1] So, worauf STRECK *ZDMG* 62, S. 768f. hinweist, der Transport eines der Riesenkrüge, wie wir sie auf Toprakkaleh bei Van ausgegraben haben und die schon von BILLERBECK (s. folgende Anmerkung) hervorgehobene ethnologisch und historisch sehr wichtige Besonderheit, daß zwei verschiedene, durch ihre Körpergröße deutlich unterschiedene Typen bei den *Urarṭäern* zur Darstellung kommen.

[2] S. *„Die Palasttore Salmanassars II. von Balawat"*. Erklärung ihrer Bilder und Inschriften von Ad. BILLERBECK und Fr. DELITZSCH (*Beitr. zur Assyr. u. sem. Sprachwiss.* VI, 1, 1908). Vierter Abschnitt: *Die äußere Erscheinung der Gegner Salmanassars.* 1. *Die Urarṭäer*, S. 113—115.

[3] *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, S. 101, sub 29.

Anab. IV, 3, 4: ἐλέγοντο δὲ οἱ Χαλδαῖοι ἐλεύθεροί τε καὶ ἄλκιμοι εἶναι· ὅπλα δὲ εἶχον γέρρα μακρὰ[1] καὶ λόγχας[2]...

Cyrop. III, 2, 7: εἶχον δ'οἱ Χαλδαῖοι γέρρα τε καὶ πάλτα[2] δύο· καὶ πολεμικώτατοι δὲ λέγονται οὗτοι τῶν περὶ ἐκείνην τὴν χώραν εἶναι...

Die Lanze und der Wurfspieß sind also die alleinige Angriffswaffe der Urarṭäer wie der nördlichen Chaldäer — ich denke, damit ist der Nachweis ihrer Identität aufs neue erbracht und vor jedem weiteren Zweifel geschützt[3].

---

[1] Erschienen die kürzeren Spieße den Griechen lang im Vergleich zu ihren eigenen? oder ist hier μικρά zu emendieren?

[2] Vielleicht trug jeder Chalder je eine längere Lanze und einen kürzeren Wurfspieß.

[3] Auch die babylonischen Chaldäer sind auf den Torbeschlägen von Balawat (Schiene K) dargestellt, jedoch ohne Waffen. Sie tragen lange Röcke, meist mit Fransen und Sandalen, die die Zehen freilassen (BILLERBECK a. O. S. 123), die Urarṭärer-Chaldäer dagegen kurze Röcke und Schnabelschuhe

C. F. Lehmann-Haupt.

Abb. 1. Südarabischer Zwillingsdrache. (Aus *Z. D. M. G.*, XXIV, 178.)

Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern.

Was bis vor kurzem an bildlichen Darstellungen auf südarabischen Denkmälern bekannt war, kann in der Hauptsache wenigstens auch ohne Mythologie erklärt werden. Die Stierköpfe, die Antilopen, die Widder oder Steinböcke auf den Denkmälern oder als Architekturstücke können, wenn man will, immerhin aus den nüchternen Verhältnissen des wirtschaftlichen Lebens heraus glaubhaft gemacht werden. Nimmt man dazu, daß was sonst an bildlichen Darstellungen auf uns gekommen ist, mit Vorliebe auf Modelle aus dem Leben zurückgreift, die Familienszenen, Kamelreiter, die Darstellungen Verstorbener, daß das so beliebte Weinrankenornament in einem Weinbau beflissenen Lande nur natürlich ist, so kann man immerhin verstehen, daß man überhaupt geneigt sein möchte, jedem Versuch, in die Beurteilung bildlicher Darstellungen aus Südarabien symbolische, mythologische Momente hineinzutragen, Widerspruch entgegenzustellen.

Es gibt aber doch eine ganze Reihe von Fällen, denen nur eine symbolische, mythologische Deutung gerecht wird. Nur einige besonders auffallende Beispiele sollen hier kurz erörtert werden.

Längst bekannt ist die Darstellung einer sitzenden Frau, zu deren beiden Seiten je ein Kind steht (Abbildung 1). Schon der erste Herausgeber, J. GILDEMEISTER, hat *Z. D. M. G.*, 24, 178 diese Darstellung als eine rein persönliche beurteilt, die keinerlei religiöse Deutung gestatte und hat damit zweifellos Recht, was die Hauptgruppe anlangt; diese stellt ein Familienidyll dar. Aber diese Hauptgruppe ist in einen ornamentalen Rahmen

gestellt, links und rechts stehen stilisierte Säulen, wie Garbenbündel aussehend, den Abschluß nach oben bildet ein gewundenes Band, schraffiert, an beiden Enden mit sich entgegensehenden Tierköpfen abgeschlossen. Der durch die Windungen frei gelassene Raum ist durch Weinranken mit Trauben ausgefüllt. In dem leeren Raum innerhalb der Umrahmung steht ein etwas verlassenes Tierlein, in dem man sicher mit Recht ein Schaf wiedererkannt hat. Weinranke und Schaf gehören wiederum der natürlichen Lebenssphäre an, sie mögen als die Zeugen des von der Stifterin betriebenen Gewerbes gelten.

Aber bei den beiden andern Tierköpfen kommen wir mit einer natürlichen Erklärung nicht aus. Es sind Köpfe von Fabelwesen. Der eine hat einen Vogelkopf, mächtigen gebogenen Schnabel und dabei Schakalohren, der andere ist jedenfalls nicht als Vogelkopf gedacht, es fehlt der Schnabel, am ehesten ist er dem mit den Schakalohren ausgestatteten Drachen der babylonischen Grenzsteinbilder vergleichbar. HOMMEL hat nun in der Tat diese südarabischen Fabeltiere mit den „Zwillingsdrachen" der babylonischen Grenzsteine verglichen und außerdem noch reiches Material aus der ägyptischen Mythologie zur Aufklärung besonders auch der Form der Darstellung und der Anordnung herangezogen (*Memnon*, Bd. I. S. 207 ff.).

Nun hat HARTMANN ein weiteres südarabisches Bild von höchstem Interesse veröffentlicht (O. M. 282 in *O. L. Z.*, 1908, Nr. 6, vgl. Abb. 2).

Die Weinranken wachsen aus dem Stierkopf heraus und bilden dessen eigenartige Hörner. Die Stierköpfe zeigen den üblichen Stil. Rätselhaft sind die Inschrift und die die beiden Fächer links und rechts oben ausfüllenden Tierköpfe auf langen offenkundig stilisierten Hälsen. HARTMANN denkt an Hausziegen: es werde die Viehzucht neben dem Ackerbau (vertreten durch die Stierköpfe) gefeiert. Einer Hausziege scheint nun das Bild in der Tat zoologisch am allernächsten zu kommen. Schwierig wird die Sache aber, wenn wir beachten, daß die beiden Hälse offenkundig — wie auch HARTMANN bemerkt hat — ein 𐩢 (ḫ) bilden. Dieses 𐩢 ist ein in südarabischen Denkmälern am Anfang und Schluß der Inschrift sehr häufig vorkommendes, aber in seiner Bedeutung noch nicht aufgeklärtes Zeichen. Oft ist es

noch von einem Zeichen begleitet, das in den Kopien entweder als 𐩦 (ה) oder als 𐩧 (ה̄) oder aber als 𐩦 erscheint. Diese letztere Form ist, wie der einzige Originalstein, den wir zur Kontrolle haben, Gl. 1147 = Wiener Hofmuseum 14 (Abb. 10), eine der allerältesten sabäischen Inschriften, zeigt, wenigstens für diese Gruppe die einzig richtige[1]. Für gewöhnlich hat man 𐩧 als das richtige angenom-

Abb. 2. O. M. 282. (Hartmann, O. L. Z., 1908, Nr. 6.)

men und, wie z. B. GLASER, geglaubt, die Gruppe 𐩧𐩣 sei als Monogramm oder als Familiensiglum des adeligen Stifters zu betrachten und etwa zu 𐩣𐩧𐩤𐩤 „Angehöriger der (bekannten Adelsfamilie) *Ḫalîl*" zu ergänzen. Es liegt nahe in dem von HARTMANN mitgeteilten Denkmal O. M. 282 die Lösung des Rätsels für gegeben zu halten und jetzt an allen in Betracht kommenden Stellen zu ergänzen 𐩣𐩧𐩨𐩱𐩮. Beides ist aber nicht richtig.

[1] Ich möchte in den Fällen, wo die bekanntgewordenen Abbildungen auf Mitteilungen aus GLASERS Abklatschen zurückgehen (Abb. 5 u. 10), das deutliche 𐩦 nicht anzweifeln. Es ist noch zu überlegen, ob die Form 𐩧 nicht eine Zusammensetzung der beiden Symbole 𐩦 und Schlange (darüber unten) darstellt. Ich halte das für sehr wahrscheinlich. Wegen der noch herrschenden Unsicherheit und auch aus technischen Gründen setze ich im folgenden überall 𐩦 auch da, wo wahrscheinlich besser die Form 𐩧 zu setzen wäre.

Das Denkmal O. M. 282 bietet wie gesagt die Möglichkeit, die beiden Eckfiguren als Ziegen zu betrachten. Doch können wir angesichts eines anderen Bildwerkes dabei unmöglich stehen bleiben. Die sogenannte Inschrift von Bulawayo des Marshal HOLE, veröffentlicht von D. H. MÜLLER im Anzeiger der *K. K. Akad. d. Wiss.* in Wien, 1903 vom 4. Februar (phil. hist. Klasse), zeigt Abbildung 3.

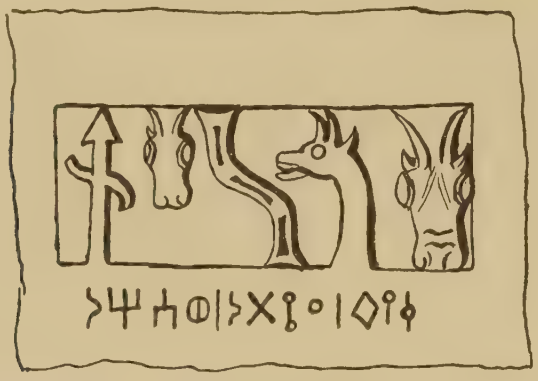


Abb. 3. Inschrift auf dem Bulawayo-Stein.

Bei der 4. Figur ist die Ähnlichkeit mit der „Hausziege" von O. M. 282 nicht zu übersehen, und doch wird keinem einfallen, auch dieses Tier als Hausziege anzusprechen. Es hat unverkennbar einzelne charakteristische Züge festgehalten, aber aus der Ziege ist ein völlig andersartiges Tier geworden, ein Tier, das aus der natürlichen Sphäre herausgehoben und zum Fabelwesen geworden ist. Glücklicherweise haben wir einen festen Anhaltspunkt zu seiner Bestimmung, den babylonischen Drachen (Abb. 4).

Man vergleiche nur den Kopf und hier die Augen. Der Eindruck ist zwingend, daß auch das Tier auf dem Bulawayodenkmal als Drache gedacht ist.

Der babylonische Drache zeigt deutlich eine künstliche Weiterbildung einer natürlichen Vorlage in der Tendenz des Fabelhaften, und Unnatürlichen. An ihm ist alles stilisiert. Der Bart der ursprünglichen Ziege wird hier zu der sich ringelnden Schlangenzunge, die Hörner, die schon auf dem Bulawayostein

nichts mehr mit Ziegenhörnern gemein haben, ringeln sich hier gar wie zu einer Frisur.

Es kann nach alledem kein Zweifel sein, daß der Drache von Babel, den wir aus dem Palast Nebukadnezars kennen, sich in seinem oberen Teile aus der harmlosen Hausziege entwickelt

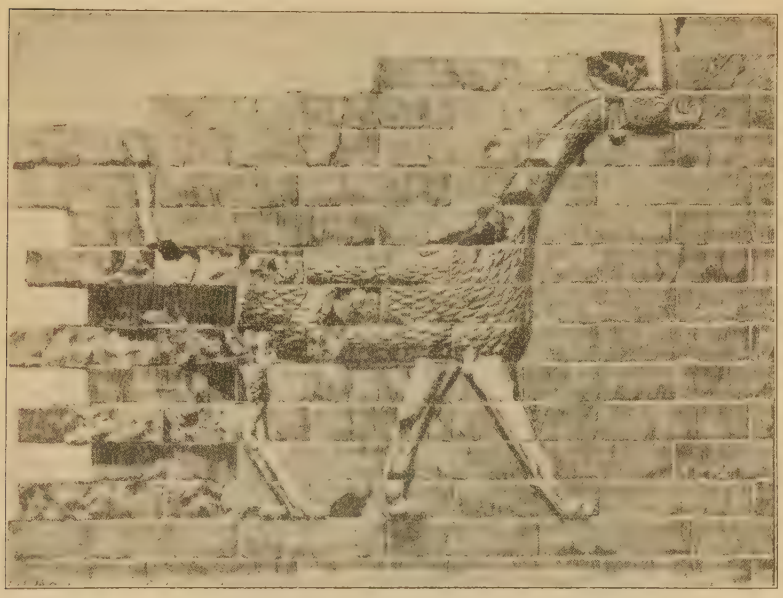


Abb. 4. Babylonischer Drache.

hat und daß südarabische Denkmäler uns die Zwischenstufen dieser Entwicklung vor Augen führen.

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. In derselben Funktion wie hier der Drache erscheint auf anderen südarabischen Denkmälern die Schlange. Im Jahre 1901 war ich in der Lage, Abbildung 5 nach einer Zeichnung GLASERs von einer südarabischen Inschrift (Gl. 1158) abzuschreiben,[1] ohne damals recht viel damit machen zu können. Auch in dem jüngst in Delos aufgefundenen Altar mit griechischer und minäischer

[1] Vgl. *Studien*, II, S. 4 (*M. V. A. G.*, 1901, S. 64).

Inschrift findet sich unter den Symbolen die Schlange. (Abb. 6.) Das Verhältnis zwischen dem Drachen und der Schlange wird anschaulich durch den Vergleich einiger babylonischer Grenzsteinbilder: Schon in der Kassitenzeit findet sich eine Darstellung, in der Drachenkopf und Drachenhals nicht in einen Vierfüßler,

Abb. 5. Inschrift Glaser 1158.

sondern in einen Schlangenleib auslaufen. Vgl. HINKE, *A New Boundary Stone*, S. 38 (Abb. 11), und ebenso den Stein *Meli-šipak*'s (ib. S. 28)[1], des Nazi-Maruttash (Abb. 7) und Merodachbaladan's I (Abb. 12), und den Kassitenstein ib. S. 14 (Abb. 8).

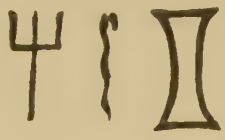


Abb. 6. Symbole auf dem Minäisch-Griechischen Altar von Delos[2].

Also schon in der Kassitenzeit ist diese Form des Drachens in Babylonien durchaus geläufig. Es entsteht nun die interessante Frage, wie die Drachengestalt aus den sachlich so weit auseinander liegenden Elementen Ziegenkopf und Schlange entstanden ist. Es kann hier nur eine Spielform des in der babylonischen Mythologie so vielfach verwendeten Ziegenfisches (vgl. z. B. Abb. 11 und 12) vorliegen und auch die auf den Grenzsteinen so häufig mit Göttersymbolen verbundenen Ziegenfische gehören zur selben Gruppe.

Doch zurück zu dem Denkmal O. M. 282. Die beiden Hausziegen, oder wie wir jetzt mit gutem Grund sagen können,

[1] [See above, p. 166/167, FRANK, Abb. 1.]

[2] In den Mélanges Dérenbourg habe ich gezeigt, daß das erste Symbol irrtümlich vom Steinmetzen als Ψ statt des einzig möglichen Υ eingegraben ist.

Abb. 7. Grenzstein des Nazi-Maruttash, ca. 1380 B. C.
(*B. E.*, Series D, Vol. IV, p. 91, Fig. 28.)

die beiden Drachenköpfe bilden je die rechte und linke Ecke des Ganzen. Wenn wir nun das an erster Stelle besprochene Bild (Abb. 1) betrachten, auf dem die beiden Tierköpfe in einen gemeinsamen Leib auslaufen, so liegt der Gedanke nahe, daß das auch bei den Drachenköpfen von O. M. 282 sein könnte

Abb. 8. Kassitischer Grenzstein mit Drachenschlange.
(*B. E.*, Series D, Vol. IV, p. 14, Fig. 4.)

Für Südarabien und Babylonien erhält diese scheinbare Kleinigkeit noch eine besondere Bedeutung. In dem Bild zu Gl. 1302 (minäisch) stehen folgende Gruppen nebeneinander:

Abb. 9. Minäische Symbole. (Glaser 1302.)

Vergleichen wir damit den Grenzstein des Nazi-Maruttash (Abb. 7), so finden wir in der 3. Reihe die folgenden nebeneinanderstehenden Symbole: 11. 12. 13+14: Marduk, Zwillingsgötter, Zwillingsdrachen..

Daß das 1. Monogramm in Gl. 1302 *ʿAthtar* heißt, ist absolut sicher und selbstverständlich. Der formale Zusammenhang mit dem 11. Symbol in Abb. 7, das, wie allgemein anerkannt ist, Marduk repräsentiert, wird deutlich, wenn wir bedenken, daß an Stelle des *Monogramms* für *ʿAthtar* auf dem Bulawayostein (s. Abb. 3) und auf Münzen das *Symbol* in der Form ♆ steht.

Das 12. Symbol in Abb. 7 wird übereinstimmend als das

Symbol von Zwillings-Göttern oder -Dämonen gedeutet, ganz im Einklang mit seiner Selbstbezeichnung als *ta-mu*, d. i. *tu'āmu* „Zwillinge" (vgl. ZIMMERN bei FRANK, *Bilder u. Symbole*, S. 40). Auch im Südarabischen ist dieses so viel umstrittene 2. Zeichen der Abb. 9 künftig nicht mehr als Alphabetbuchstabe, sondern als Symbol aufzufassen. Was für ein Symbol es sei, ist aus dem Obigen klar, es vertritt die beiden Drachenköpfe auf Abb. 1 u. 2, also Zwillingsdämonen. Über die letzten Gruppen der Abb. 9 u. 10 wird noch zu reden sein (vgl. S. 277).

Für die Gruppe 𐩢𐩣, die genau so außer auf Gl. 1302 auch noch auf Gl. 1158 (s. Abb. 5) und Hal. 480 vorkommt, fehlte bisher jede Erklärung, es fehlte jede Möglichkeit, aus dem Text Anhaltspunkte für die Lesung des vermeintlichen Monogramms zu gewinnen. Mit der neu gewonnenen Erkenntnis erhellt sich natürlich auch die Bedeutung des in den Mukarribtexten so häufigen 𐩣 in der Gruppe 𐩣𐩧, es ist hier ebensowenig ein Alphabetbuchstabe als dort, sondern ein Symbol. Daß in dem Zeichen 𐩣 das Symbol von Zwillingsdämonen zu erkennen sei, ergab sich mir im Verlauf der Untersuchung auch ohne und vor der Heranziehung des Nazi-Maruttash-Steines, es wird aber durch ihn weiter bestätigt. Die allgemeine Bedeutung, die dem Symbol innewohnt, läßt die Möglichkeit offen, daß es auf verschiedenen Denkmälern in verschiedener Form sich findet. Es wird vertreten

1) auf der Abb. 1 durch die auf einem Leib aufgesetzten Tierköpfe,

2) auf Abb. 2 durch die beiden „Hausziegen",

3) auf Abb. 3 durch die beiden Bukranien, darüber siehe unten S. 279.

Zusammen mit dem Symbol 𐩣 erscheint aber fast stets auf südarabischen Denkmälern das Zeichen 𐩧. Auf den besprochenen Bildwerken scheint es zu fehlen; mit nichten, es versteckt sich nur unter allerlei Varianten und stilisierten Formen. Es findet sich

1) auf Abb. 1 auf dem Kleid der Mutter,

2) auf Abb. 2 ist es in den Hals der „Hausziegen" hineinkomponiert,

3) auf Abb. 3 hat es die Form 𐩨, wie übrigens auch sonst häufig, besonders auf Münzen,

4) auf Abb. 5 und 6 hat es die Form 𐩱,

5) auf Abb. 9 wird es offenbar durch die leicht gebogenen Doppellinien vertreten.

Es liegt nahe, auch für das Zeichen 𐩣 nach Sinn und Entstehung zu fragen. Die südarabischen Denkmäler geben in den verschiedenen Varianten selbst Fingerzeige an die Hand. Das Charakteristische auf allen Darstellungen sind für das Zeichen die Doppellinien, die oben und unten oder nur in der Mitte durch

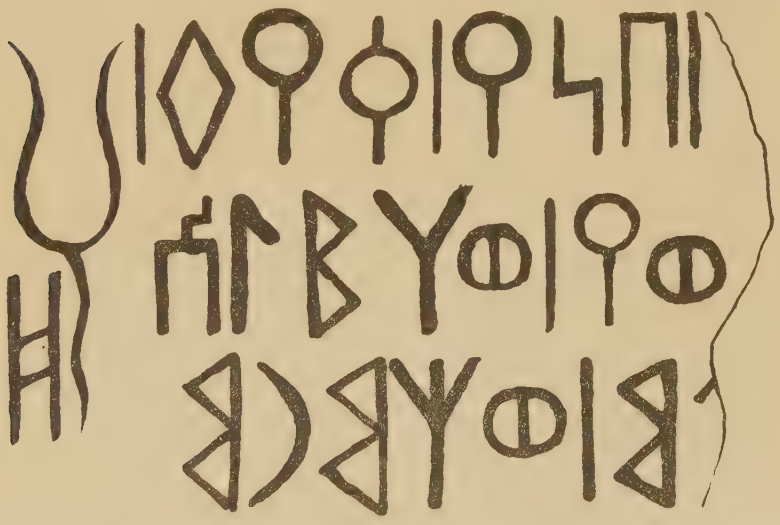


Abb. 10. Altsabäische Inschrift Gl. 1147 = Wien. Hofm. 14.

Querstriche verbunden sind. Ich kann mich der Annahme nicht entschlagen, daß auch dieses Zeichen ein Symbol von Zwillingsdämonen sein will. Eine willkommene Bestätigung bietet auch hier der Nazi-Maruttash-Stein. Den „Zwillingen" auf dem gemeinsamen Stab folgen hier die Dämonengestalten, deren enge Zusammengehörigkeit aus den Denkmälern unmittelbar hervorgeht, und die HOMMEL sicher mit Recht geradezu als Zwillingsdrachen bezeichnet.

Wie dem auch sei, nach allem gesagten wird man jedenfalls nicht mehr daran zweifeln dürfen, daß in den Zeichen 𐩧 und 𐩣 nicht eigentliche Alphabetbuchstaben, sondern *Symbole*

zu erkennen sind. Man kann höchstens sagen, daß diese Symbole im Lauf der Zeit und der Bequemlichkeit wegen der Form der äußerlich nächstverwandten Alphabetbuchstaben angeglichen worden sind.

Sollte nun wirklich noch ein Zweifel möglich sein, daß wir es bei der Zeichengruppe 𐩱𐩣 mit Symbolen und nicht mit Alphabetbuchstaben zu tun haben, so dürfte ein Blick auf den Text Gl. 1147 = Hofmuseum 14 alle Bedenken zerstreuen. Das Bruchstück stellt sich in Abbildung 10 dar.

Niemand wird annehmen wollen, daß das am Rande stehende Zeichen 𐩱 identisch ist mit dem in der Inschrift vorkommenden Buchstaben 𐩱 oder etwa ein 𐩲 repräsentieren, das, wenn es im Text vorkäme, natürlich ebenfalls in seinem oberen Teile ein offenes Dreieck bilden müßte.

Nun noch ein Wort über den Bulawayo-Stein (Abb. 3), dessen Symbole bisher aller Erklärung spotteten. Wir dürfen nicht aus dem Auge verlieren, daß die bis jetzt auf südarabischen Denkmälern weitaus häufigsten Symbole die beiden Zeichen 𐩱𐩣 sind. Diese werden wir in erster Linie erwarten dürfen. Wo außerdem noch andere Symbole vorkommen, ist zu vermuten, daß sie irgend eine besondere Beziehung zum Inhalt des Textes oder zur Bestimmung des Denkmals haben.

Die Inschrift auf dem Bulawayo-Stein lautet:

„Weihdenkmal (oder Altar) des *ʿAthtar* und *Saḥar*".

ʿAthtar und seit Kurzem auch *Saḥar* sind bekannte Gottheiten. Da wir das erste Symbol bereits als das des *ʿAthtar* erkannt haben, ist die Vermutung gerechtfertigt, daß auch *Saḥar* unter den Symbolen vertreten sein muß. Das 3. Symbol scheidet als Vertreter des Zeichens 𐩣 aus, so bleibt als Symbol des *Saḥar* nur die 4. Figur, der Drache, übrig. Eine willkommene Bestätigung hiefür bietet der noch unveröffentlichte Text O. M. 304, in dem *ʿAthtar* und *Saḥar* ebenfalls als die beiden Hauptgötter erscheinen und überdies die Stifter sich als *banû Dhû-Saḥar* bezeichnen. Dieser Text trägt in der rechten Ecke oben eine Darstellung, die genau der 4. Figur des Bulawayo-Steines zu entsprechen

scheint[1] und wie O. M. 282 das 𐩣 im langen Halse trägt[2]. Nun müssen wir endlich noch einen Vertreter für das Zeichen 𐩱 erwarten. Als solchen haben wir die allein noch übrigen 2 Bukranien anzuerkennen. Das Bukranion als Vertreter des Zeichens 𐩱 ist übrigens häufig auf Münzen zu beobachten, die auf dem Revers den Doppelstab[3] und das Bukranion, allerdings nur *eines*, tragen. Es ist aber doch zu beachten, daß, wo immer der Doppelstab auf Münzen vorkommt, dort auch das Bukranion sich findet und umgekehrt, daß also der Revers den üblichen symbolischen Apparat der Zeichen 𐩱𐩣 aufweist. Auch will ich hervorheben, daß dieselben Münzen auf der Vorderseite auch noch das *ʿAthtarsymbol* (nicht Monogramm!) haben, ihr ganzer symbolischer Apparat also inhaltlich genau dem von Gl. 1302 (s. Abb. 9) entspricht.

Über den Zweck dieses Symbols gibt uns der einzige Text, der sonst noch das große und kleine Bukranion aufweist, Aufschluß, Gl. 1535 (= Wiener Hofmuseum 24), dessen Text lautet:

„Zauberschutz des *ʾIlzaʾd* und seines Bruders *Halqa*,
der beiden von *Ḫabʿat*".

Das Symbol, also die Zwillingsdämonen 𐩱, wird als Schutzmittel gegen böse Einflüsse gebraucht, in derselben Eigenschaft wird natürlich auch das 𐩣 und seine Vertreter, oder beide zusammen gebraucht, in demselben Sinn, wie am Schlusse so vieler Inschriften zahlreiche Götter mit Namen zum Schutze der Stiftung angerufen werden.

Ob aus solchen Anrufungen sich noch einmal eine Identifizierung aller Symbole mit den Götter*namen* wird ermöglichen

---

[1] Möglich ist aber auch, daß dieselbe Figur wie in O. M. 282 vorliegt; der gerade an der betreffenden Stelle nicht ganz deutliche Abklatsch läßt diese Frage nicht sicher entscheiden. Auch läßt sich nicht sagen, ob die Figur nur am Anfang der ersten Zeilen steht oder auch — wie bei O. M. 282 — am Ende wiederkehrt. Die ersten Zeilen sind links unvollständig.

[2] Der andere hierhergehörige Text, DERENBOURG, *Nouv. Textes Yém.* Nr. 1 (= Gl. 612) ist oben abgebrochen, so daß nicht gesagt werden kann, ob auch er eine solche Darstellung trägt. Vielleicht läßt sich das aus GLASERS Kopie noch feststellen.

[3] Nicht den einfachen! Zwischen beiden ist z. B. bei MÜLLER, *Südarab. Altertümer*, Wien, S. 70, in der Beschreibung der Münzen nicht streng genug geschieden.

lassen, muß die Zukunft lehren. Bis heute ist das inschriftliche Material hierfür absolut unzulänglich. Auf eines will ich aber doch hinweisen mit allem Vorbehalt. Die einzigen Texte, bei denen sich bis jetzt eine Probe machen läßt, sind die minäische Inschrift Gl. 1302 und der neugefundene Altar von Delos. Und in beiden Fällen stimmt die Probe. In Gl. 1302 werden am Schlusse angerufen:

ʿAthtar der Aufgehende, *ʿAṯtar dhû Qbdᵐ, Wadd, Nakruḥ*
und *ʿAthtar dhû Ǧahriq,*

also 5 Götter. Die beigegebene Zeichnung (Abb. 10) zeigt aber nach den obigen Ausführungen die Symbole des *ʿAthtar* und zweier Zwillingspaare. Daß das 1. Symbol das des *ʿAthtar* des Aufgehenden (Abendsterns) ist, erhellt schon daraus, daß es auf dem Bulawayo-Stein das Gegenstück zum Saḥar-Symbol (dem der Morgenröte) ist. In den beiden Zwillingspaaren wird man versucht sein, Wadd und Nakruḥ und *ʿAthtar dhû Qbdᵐ* und *ʿAthtar dhû Ǧahriq* zu suchen.

Im Altar von Delos werden angerufen Wadd und die Götter von Maʿîn. Die Götter von Maʿîn in ihrer Gesamheit werden, wie *mutatis mutandis* in den Mukarribinschriften, durch die Symbole Y und I vertreten. Der eigens als Hauptgott hervorgehobene Gott Wadd wird durch die Schlange repräsentiert.

Es wird aber wohl auch hier sich herausstellen, was sich bei den babylonischen Grenzsteinsymbolen gezeigt hat, daß es oft unmöglich ist, die im Text genannten Götter mit den abgebildeten Symbolen nach Wesen und Zahl in Einklang zu bringen. Soviel aber wenigstens dürfte jetzt schon sicher sein, daß die besprochenen Bilder und Zeichen dem Sinn und Zweck nach ebenso aufgefaßt werden müssen wie die Symbole der babylonischen Grenzsteine. Auf eine Reihe weiter sich ergebender Fragen und Zweifel werde ich im nächsten Hefte meiner *„Studien"* näher eingehen.

Dr. Otto Weber.

Abb. 11. Unbeschriebener babylonischer Grenzstein mit Drachenschlange, ca. 1250 B. C. (*B. E.*, Series D, Vol. IV, p. 38, Fig. 16.)

Abb. 12. Grenzstein Merodachbaladans mit Drachenschlange, ca. 1250 B. C.
(*B. E.*, Series D, Vol. IV, p. 17, Fig. 6.)

Zum babylonischen Kalender.

Der bürgerliche Tag der Babylonier begann nach Sonnenuntergang, ihr Monat an dem Abend, da die feine Sichel des wachsenden Mondes nach seiner Konjunktion mit der Sonne zum erstenmal am Westhimmel bemerkt wurde. Da dieses Schauspiel sich entweder nach 29 oder nach 30 Tagen erneuerte, umfaßten die babylonischen Monate entweder 29 oder 30 Tage, sie waren, nach der Terminologie der griechischen Astronomen, entweder *„hohl"* oder *„voll"*. 12 Monate machen ein Jahr aus, dessen Anfang auf das Frühlingsäquinoktium oder doch in die Nähe dieses Tages fallen sollte. Da jedoch das Frühlingsäquinoktium sich erst nach fast $365^1/_4$ Tag wiederholte, während 12 babylonische Monate zusammen durchschnittlich nur $\left\{\left(\frac{30+29}{2}\right)\cdot 12 = \right\}$ 354 Tage enthielten, mußte man, wenn man nicht von dem Äquinoktium, dem idealen Jahresanfang, vollständig abgedrängt werden wollte, nach 3 Jahren einen 13. Monat einschalten und diese Einschaltung alle 2 bis 3 Jahre wiederholen.

Wir dürfen annehmen, daß die Babylonier den Monatsanfang viele Jahrhunderte lang durch direkte Beobachtung der Neumondsichel feststellten. Das gleiche einfache Verfahren ist noch heute bei den Einwohnern des Landes üblich. Wenn am 29. Tage des Monats die Sonne untergegangen ist, sucht der Araber am Himmel die Neumondsichel. Wird sie gesehen, so beginnt man noch am selben Abend den neuen Monat. Ist sie noch nicht sichtbar, so wird der ganze Tag dem vorigen Monat zugerechnet, der dadurch ein voller Monat von 30 Tagen wird. Dasselbe

geschieht, wenn atmosphärische Einflüsse (Wolken, Regen, Staubstürme) die Beobachtung des Neulichtes verhindern. In diesem Stadium befand sich die assyrische Astronomie noch im 7. Jahrhundert, wie die bekannten Berichte über Mondbeobachtungen[1] beweisen. Gleichzeitige babylonische Berichte fehlen; es ist jedoch wahrscheinlich, daß auch das Brudervolk der Assyrer noch nicht soweit vorgeschritten war, um eine andere, feinere Methode der Zeitbestimmung an die Stelle der unmittelbaren Beobachtung setzen zu können. Erst vom 2. Jahrhundert v. Chr. an haben wir die Beweise, daß es den babylonischen Astronomen inzwischen gelungen war, den komplizierten Lauf des Erdtrabanten in mathematische Formeln zu bringen[2] und damit eine mehr wissenschaftliche Zeitrechnung zu begründen.

Über die Einfügung des Schaltmonats besitzen wir bekanntlich einen Brief Ḫammurabi's, der verordnet[3]: *„Da das Jahr eine Leere aufweist, soll der künftige Monat als II. Ululu geschrieben werden!"* Es scheint, als sei dies noch über anderthalb Jahrtausend nach Ḫammurabi maßgebend gewesen. Man hat einfach gewartet, bis das Jahr „eine Leere" aufwies, d. h. bis die Nichtübereinstimmung der Monate mit der Jahreszeit, zu der sie ursprünglich gehörten, gar zu offenbar wurde, und dann einen Schaltmonat — sei es nach dem VI. Monat (*Ululu*), sei es nach dem XII. (*Addaru*) — eingefügt. Noch im 6. Jahrhundert können wir in Babylon eine ganz unregelmäßige Schaltungsweise beobachten, indem man gelegentlich die Schaltung bis ins 4. Jahr verzögerte oder umgekehrt schon in dem nächsten auf ein Schaltjahr folgenden Jahre wiederholte. Im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts scheint man versucht zu haben, eine gewisse Ordnung in die Verwirrung zu bringen. Aber erst zwischen 383 und 351 gelang es den babylonischen Astronomen, eine Schaltregel zu entdecken, die billigen Anforderungen genügte und mehrere Jahrhunderte (mindestens bis 50 v. Chr.) in Geltung blieb. Genaueres darüber weiter unten!

[1] DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, 4. Aufl., S. 80f., Leipzig 1900.

[2] F. X. KUGLER, *Die babylonische Mondrechnung*. Freiburg i. B. 1900.

[3] *The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi* by L. W. KING, Vol. III, p. 12f., London 1900.

Wer den babylonischen Kalender rekonstruieren will, bedarf strenggenommen dreierlei:

1. einer feststehenden Datumsgleichung zwischen babylonischem und julianischem Kalender;

2. eines Verzeichnisses sämtlicher babylonischen Schaltjahre;

3. eines Verzeichnisses sämtlicher Daten, an denen das Neulicht in Babylon erblickt wurde.

Wären diese 3 Stücke gegeben, so würde sich für die ganze Dauer der babylonischen Geschichte der Kalender mit verhältnismäßig geringer Mühe wieder herstellen lassen. Dieses Ziel schwebt uns vor, aber einstweilen noch in unerreichbarer Ferne. Indessen muß einmal ein Anfang gemacht werden; deshalb wollen wir die uns zu Gebote stehenden Hilfsmittel zunächst etwas genauer betrachten.

1. Einzelne Gleichungen von babylonischen und julianischen Daten gibt es schon jetzt in größerer Anzahl, dank den Bearbeitungen astronomischer Keilschrifttexte durch STRASSMAIER, EPPING und KUGLER. Die ältesten dieser Gleichungen ergeben sich aus den Angaben über die beiden Mondfinsternisse im 7. Jahre des Kambyses (STRM., Camb. 400), nämlich

14. *Dûzu* = 16/17. Juli 523 v. Chr.
14. *Ṭebetu* = 9/10. Januar 522 v. Chr.

Besäßen wir nun noch sämtliche Schaltjahre und sämtliche Neulichtdaten, so würden diese beiden Gleichungen, ja *eine* von ihnen, vollständig hinreichen, den ganzen Kalender rückwärts und vorwärts wieder herzustellen. So günstig liegt die Sache indessen noch bei weitem nicht.

2. Wenn wir die babylonischen Schaltjahre der ältesten Zeit, an deren Verwertung gegenwärtig nicht zu denken ist, außer Betracht lassen, können wir aus den Privaturkunden folgendes Verzeichnis gewinnen[1]:

[1] Obiges Verzeichnis ist eine verbesserte und erweiterte Bearbeitung der von mir *Ztschr. d. Deutschen morg. Ges.*, 55, 201 f. (1901) gegebenen Liste. Die dort beigefügten Belegstellen hier zu wiederholen wurde für überflüssig erachtet; es sind deshalb nur die neu hinzugekommenen Belegstellen angeführt. Ein * bezeichnet das betreffende Jahr als Schaltjahr mit II. *Ululu*; die übrigen sind solche mit II. *Addaru*.

a) aus dem 7. Jahrhundert

3.	Jahr	des	*Ašur-aḫ-iddin*	= 678/7 v. Chr.[1]
5.	„	„	*Kandalanu*	= 643/2*[2]
15.	„	„	*Nabu-aplu-uṣur*	= 611/0[3]
20.	„	„	„	= 606/5[4]
2.	„	„	*Nabu-kudurri-uṣur*	= 603/2*[5]

b) aus dem 6. Jahrhundert

7.	Jahr	des	*Nabu-kudurri-uṣur*	= 598/7*
9.	„	„	„	= 596/5*
26.	„	„	„	= 579/8
33.	„	„	„	= 572/1
36.	„	„	„	= 569/8
41.	„	„	„	= 564/3*[6]
42.	„	„	„	= 563/2[7]
Accessions-	„	„	*Nergal-šarru-uṣur*	= 560/59
3.	„	„	„	= 557/6[8]
1.	„	„	*Nabu-na'id*	= 555/4[9]
3.	„	„	„	= 553/2
6.	„	„	„	= 550/49
10.	„	„	„	= 546/5*
12.	„	„	„	= 544/3[10]
15.	„	„	„	= 541/0[11]
2.	„	„	*Kyros*	= 537/6*[12]
3.	„	„	„	= 536/5
6.	„	„	„	= 533/2
Accessions-	„	„	*Kambyses*	= 530/29*[13]
3.	„	„	„	= 527/6*
5.	„	„	„	= 525/4[14]

1 STRASSMAIER, *Actes du VIII. Congrès int. des Orientalistes,* No. 4.
2 CLAY, *Bab. Exp.*, VIII, 1, No. 3.
3 UNGNAD, *Vorderasiat. Schriftd.*, VI, No. 12.
4 daselbst, No. 18. 5 daselbst Nos. 23 u. 24.
6 auch STRM., Nbk. 385; CLAY, a. a. O., No. 24.
7 UNGNAD, a. a. O., III, No. 35; VI, No. 53. 8 EVETTS, Ngl. 6; Lab. 1
9 auch UNGNAD, a. a. O., IV, No. 35. 10 auch daselbst, VI, No. 85.
11 auch daselbst, VI, No. 87. 12 auch daselbst III, No. 61; V, No. 36.
13 auch daselbst, III, No. 69. 14 auch daselbst, V, No. 52.

Accessions-Jahr	des *Darius I.*	= 522/1
3. „	„ „	= 519/8*
5. „	„ „	= 517/6
8. „	„ „	= 514/3[1]
11. „	„ „	= 511/0*
13. „	„ „	= 509/8
16. „	„ „	= 506/5

c) aus dem 5. Jahrhundert

22. Jahr	des *Darius I.*	= 500/499
27. „	„ „	= 495/4
32. „	„ „	= 490/89[2]
10. „	„ *Artaxerxes I.*	= 455/4
32. „	„ „	= 433/2
40. „	„ „	= 425/4*
5. „	„ *Darius II.*	= 419/8[3]
10. „	„ „	= 414/3.[4]

Für die Zeit von 392 an bis 50 v. Chr. besitzen wir jetzt die vollständige Reihe der Schaltjahre; vgl. EPPING & STRASSMAIER, *Ztschr. f. Assyr.*, 8, 170ff.; KUGLER, *Sternkunde u. Sterndienst in Babel*, 1, 212. Die oben erwähnte Schaltregel, die von EPPING & STRASSMAIER vermutet, von KUGLER bestätigt worden ist, lautet, auf Jahre v. Chr. angewendet, folgendermassen: Dividiert man die Jahreszahl durch 19, so sind die Jahre mit den Resten 0, 3, 6, 9, 11, 14, 17 babylonische Schaltjahre, und zwar enthält das mit dem Rest 9 einen zweiten Ululu, die übrigen einen zweiten Addaru.

Dieser 19jährige Schaltcyklus war von 381/0 v. Chr. an in Geltung, mit der alleinigen Ausnahme, daß das Jahr 370 einen II. Addaru statt eines II. Ululu enthält.

KUGLER hat ferner (a. a. O., 62) gezeigt, daß von 534/3 an ein 8jähriger Schaltcyklus in Gebrauch war, in dem immer das 2., 5. und 8. Jahr einen Schaltmonat erhielt. Dieser Cyklus scheint jedoch bereits nach 4 Perioden wieder aufgegeben worden zu sein, da das Schaltjahr 500/499 sich nicht mehr in die Regel

---

1 auch daselbst, IV, Nos. 121 u. 122. 2 auch daselbst, IV, No. 179.
3 CLAY, *Bab. Exp.*, X, No. 104. 4 UNGNAD, a. a. O., IV, No. 196.

fügt. Ob er später in anderer Form wieder aufgenommen wurde, läßt sich vorläufig aus Mangel an Material nicht erweisen.

Aus dem oben gegebenen Verzeichnis geht hervor, daß wir auch die Schaltjahre von 564/3 bis 506/5 in ununterbrochener Reihenfolge besitzen.

Betrachten wir jetzt das, was wir als 3. Erfordernis zur Rekonstruktion des babylonischen Kalenders aufgestellt hatten, die Neulichtdaten. An welchen Tagen das Neulicht an einem bestimmten Orte erschienen ist, läßt sich, falls direkte Zeugnisse fehlen, nicht mit Gewißheit sagen. Genaue astronomische Beobachtungen sind meines Wissens über diesen Punkt noch wenig angestellt[1]. Es wäre eine recht dankbare und dabei leicht zu lösende Aufgabe für archäologische Expeditionen im Orient, jeden Monat einmal das Neulicht am Himmel aufzusuchen und das Datum seiner ersten Sichtbarkeit zu notieren. Aus meinen eigenen Beobachtungen, die ich in den Jahren 1901 und 1902 in Babylon angestellt habe, möchte ich wenigstens zwei als von Interesse hervorheben. Die beiden frühesten Tage, an denen ich das Neulicht sah, waren der 7. Juni und der 1. Dezember 1902. Die vorhergehenden Neumonde hatten, gemäß der *Connaissance des Temps,* am 5. Juni $18^h\ 20^m$ und am 29. November $14^h\ 14^m$ Pariser Zeit stattgefunden, also in beiden Fällen reichlich $1^1/_2$ Tag früher. Prüfen wir nun die Angaben der Keilschrifttafeln. Wir besitzen jetzt, dank dem Fleiße der Astronomen Frhr. E. v. HAERDTL (*Denkschriften der Wiener Akademie*, Math.-nat. Kl., Bd. 49. Wien 1885) und F. K. GINZEL (*Handbuch der Chronologie*, Bd. 1, Tafel III. Lpz. 1906), ein ununterbrochenes Verzeichnis der wahren Neumonde, die mit einer für unsere Zwecke hinreichenden Genauigkeit (Fehlergrenze $^1/_2$ Stunde) berechnet sind, für die Jahre 957—100 v. Chr.[2] Aus den astronomischen Keilschrifttafeln lassen sich nun viele babylonische Monatsanfänge gewinnen, die leicht in julianische Zeit umzusetzen

[1] Vgl. F. K. GINZEL, *Handbuch der Chronologie*, Bd. 1, S. 93, Anm. 2. Lpz. 1906.

[2] Eine Erweiterung dieser Reihe nach oben ist vorläufig entbehrlich; dagegen wäre ihre Herabführung bis auf die Zeit Christi schon jetzt wünschenswert.

sind. Vergleicht man diese mit den Daten der nächstvorangegangenen wahren Neumonde, so ergibt sich in der großen Mehrzahl der Fälle, daß die Zwischenzeit ungefähr $1^1/_2$ Tag beträgt, was einen Datumsunterschied von 2 Tagen bewirkt. Nur selten kommt eine Zwischenzeit unter 1 Tag oder über 2 Tagen vor. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Die Mondfinsternis vom 16/17. Juli 523 v. Chr. wurde in Babylon am 14. Dûzu des 7. Jahres des Kambyses beobachtet. Der 14. Dûzu begann also am Abend des 16. Juli, der 1. Dûzu am Abend des 3. Juli. Der wahre Neumond hatte am 1, 34. Juli (d. h. 1. Juli, kurz nach 8^h) mittlerer Greenwicher Zeit stattgefunden.

Der von KUGLER (*Sternkunde,* 1, 112) bearbeitete Text Sp. I 147 liefert u. a. die Datengleichung

1. Dûzu 178 S.-Ä. = 22. Juni 134 v. Chr.

Der vorhergehende Neumond hatte jedoch erst am 21,05. Juni stattgefunden. Hier bleibt der Datumsunterschied unter 2 Tagen.

Andererseits bietet der daselbst behandelte Text Sp. II 250 u. a. die Datengleichung

1. Dûzu 194 S.-Ä. = 26. Juni 118 v. Chr.

Da der vorhergehende Neumond bereits am 23,81. Juni stattgefunden hatte, beträgt der Datumsunterschied 3 Tage.

Für die Rekonstruktion des babylonischen Kalenders ergibt sich jetzt als praktische Regel, daß der babylonische Monatsanfang für gewöhnlich auf den übernächsten Tag nach dem wahren Neumond anzusetzen ist. Hierbei hat man Aussicht, in der Mehrzahl der Fälle das richtige Datum zu treffen und nur gelegentlich einen Fehler von $\pm$ 1 Tag zu begehen. Aber auch diese kleinen Fehler lassen sich bei sorgfältiger Berücksichtigung der keilinschriftlichen Angaben zum Teil vermeiden. Die astronomischen Tafeln geben von vielen babylonischen Monaten die Anzahl der Tage (ob 29 oder 30) genau an, und die vom 30. Tage eines Monats datierten Privaturkunden bezeugen uns direkt eine Reihe von vollen Monaten, die bei der Rekonstruktion des babylonischen Kalenders gleichfalls in Rechnung zu stellen sind. Unter Hinweis auf *Ztschr. d. Deutschen morgenl. Ges.*, 55, 203ff., wo die hier weggelassenen Belege zu finden sind, gebe ich jetzt ein Verzeichnis der mir bekannten „*vollen*" Monate

aus den Privaturkunden der neubabylonischen und achämenidischen Zeit:

	Jahr	Monat	
Nbp.	19	VI	
Nbk.	34	X	
	40	VIII	(UNGNAD, *Vord. Schr.*, VI, No. 49)
Nrgl.	1	VIII	
	2	VIII	
Nbn.	acc.	XII	
	1	II	
	2	VI	(CLAY, *Bab. Exp.*, VIII, 1, No. 42)
	4	V	
	4	VI	
	5	VI	
	5	VIII	
	8	V	
	8	VI	(STR., *Nbn.*, 57)
	8	X	
	9	XII	
	11	XII	
	13	IV	
	14	VIII	
	15	IX	
	16	VIII	
Kyr.	2	V	(so! STR., *Cyr.*, 18)
	2	VII	
	3	III	
	5	III	
	5	VIII	
	8	V	
Kamb.	1	I	(UNGNAD, a. a. O., IV, No. 69)
	2	II	
	2	XI	
	3	VI	
	4	VI	
	5	VI	
	6	I	

	Jahr	Monat	
	7	X	
	7	XI	
Dar. I.	3	III	(STR., *Liverpool*, 23)
	5	XIIb	
	6	VI	
	8	IX	
	8	X	
	13	IV	(UNGNAD, a. a. O., III, No. 113)
	16	VI	
	21	I	
	23	IX	
Xerxes	1	VIII	(a. a. O , IV, No. 193)
Artaxerxes I.	22	XI	(a. a. O., III, No. 189)
	31	III	(CLAY, a. a. O., IX, No. 26).

Zu diesen 48 vollen Monaten ist jedenfalls noch der II. Monat des 1. Regierungsjahres Darius' I. hinzuzufügen[1]. Außerdem bietet das Täfelchen Strm. Camb. 400 die Längen von 11 Monaten aus den Jahren 523 und 522, darunter aber eine nachweisbar falsche (vgl. schon WEISSBACH, *Ztschr. d. D. morg. Ges.*, 55, 204, und zuletzt KUGLER, *Sternkunde*, 1, 65), wie der gleiche Text ja bekanntlich auch das 7. Jahr des Kambyses fälschlich als Schaltjahr bezeichnet.

Die beifolgende Probe des babylonischen Kalenders für die Jahre 565/4 bis 506/5 ist nach den oben entwickelten Grundsätzen und unter genauer Berücksichtigung der bis jetzt zu Gebote stehenden Hilfsmittel ausgearbeitet. Sie erhebt nicht den Anspruch absoluter Zuverlässigkeit, sondern läßt bei vielen ihrer Angaben eine Fehlergrenze von ± 1 Tag zu. Bei ihrem Gebrauch ist außerdem noch folgendes zu beachten: Der bürgerliche Tag der Babylonier begann nach Sonnenuntergang, der Tag der Astronomen wird aber bereits vom vorhergehenden Mittag gerechnet, während der julianische Kalendertag sogar schon um die vorhergehende Mitternacht einsetzt. Es deckt sich also nur

[1] Die Schlacht bei Autiyāra vom 30. II. fiel in das 1. Regierungsjahr Darius' I., also 521/0. Vgl. *Ztschr. d. Dtsch. morg. Ges.*, 62 (1908), 638f.

das erste Viertel des babylonischen bürgerlichen Tages mit dem letzten Viertel des Tages des julianischen Kalenders. Ereignisse der babylonischen Geschichte, von denen anzunehmen ist, daß sie bei Tage vorgefallen sind, muß man deshalb bei der Umrechnung in julianische Zeit noch um einen Tag weiter datieren. Wenn also z. B. eine Geschäftsurkunde vom 3. Nisannu des 1. Jahres des Kyros datiert ist, wird man dieses Datum nicht mit dem 25., sondern erst mit dem 26. März 538 gleichen.

F. H. Weissbach.

Zeittafel.

	Babylonisches Datum.	Julianisches Datum v. Chr.
Letztes[1] Datum des *Nabu-kudurri-uṣur II.*	9. V. des 43. Jahres	22. Aug. 562
Erstes „ „ *Amel-Marduk*	26. VI. acc.	7. Okt.
Letztes „ „ „	17. V. des 2. Jahres	8. Juli 560
Erstes „ „ *Nergal-šarru-uṣur*	23. V. acc.	14. Juli
Letztes „ „ „	1. II. des 4. Jahres	11. Mai 556
Erstes „ „ *Labaši-Marduk*	12. II. acc.	22. Mai
Letztes „ „ „	9. III.	17. Juni
Erstes „ „ *Nabu-na'id* aus Našušakunā	15. II.	25. Mai
„ „ „ „ „ Sippar	26. III.	4. Juli
„ „ „ „ „ Babylon	20. VI.	25. Sept.
Tod der Mutter „ „	5. I. des 9. Jahres	5. April 547
Letztes Datum „ „	28. VI. des 17. Jahres	25. Sept. 539
Eroberung Sippars durch *Ugbaru*	14. VII.	10. Okt.
„ Babylons „ „	16. VII.	12. Okt.
Einzug des *Kyros* in Babylon	3. VIII.	29. Okt.
Tod des *Bel-šarru-uṣur*	11. VIII.	5. Nov.
Erstes Datum des *Kyros*	24. VIII. acc.	19. Nov.
Kambyses zum Unterkönig von Babylon bestimmt	3. I. des 1. Jahres	26. März 538
Letztes Datum aus seinem Unterkönigtum	20. X.	3. Jan 537
„ „ des *Kyros*	13. V. des 9. Jahres	3. Aug. 529
Erstes „ „ *Kambyses*, Königs der Länder	12. VI. acc.	31. Aug.
Empörung des *Gaumāta* (*Barzia*)	14. XII. des 7. Jahres	11. März 522
„Ergreifung der Herrschaft“ durch denselben	9. I. des 8. Jahres	2. April
Erstes Datum des *Barzia* aus *Ḫubadišu*	19. I. des 1. (= Acc.-)Jahres	12. April
Letztes Datum des *Kambyses* aus *Saḫirin*	23. I. des 8. Jahres	16. April

„ „ „ *Barzia*	1. VII. des 1. Jahres	20. Sept.
Tod des *Barzia*; Thronbesteigung des *Darius I.*	10. VII.	29. Sept.
Erstes Datum des *Nabu-kudurri-uṣur III.*	17. VII. acc.	6. Okt.
Letztes „ „ „	21. IX.	8. Dez.
Schlacht am Tigris	26. IX.	13. Dez.
„ bei Zazannu	2. X.	18. Dez.
Eroberung Babylons durch *Darius*	ca. 5. X.	ca. 21. Dez.
Schlacht bei Izzila	15. X.	31. Dez.
„ „ Kampada	27. X.	12. Jan. 521
„ „ Uišpauzātiš	22. XII.	5. Febr.
„ „ Zūzu	8. II. des 1. Jahres	21. Mai
„ „ Raḳā	12. II.	25. Mai
„ „ Tigra	18. II.	31. Mai
„ „ Autiāra	30. II.	12. Juni
„ „ Uiama	9. III.	21. Juni
„ „ Kunduruš	25. Adukan(a)iša (IV?)	5. Aug. (?)
Erstes Datum des *Nabu-kudurri-uṣur IV.*	14. VI. des 1. Jahres	21. Sept.
Letztes „ „ „	16. VII.	23. Okt.
Gefangennahme „ „	22. VIII.	27. Nov.
Schlacht gegen die Margier	23. IX.	28. Dez.
„ bei Kāpišakāniš	13. X.	16. Jan. 520
„ „ Gandutaua	7. XII.	10. März
„ „ Patigrabana	1. I. des 2. Jahres	3. April
„ am Berge Parga	5. I.	7. April 520

[1] d. h. letztes bis jetzt aus den Privaturkunden mit Sicherheit erkennbares Datum. So auch bei den „ersten“ und „letzten“ Daten der folgenden Könige.

Regierungsjahr		Jahr v.Chr.	1. Nisannu	1. Ajjaru	1. Simannu	1. Dûzu
Nabu-kudurri-uṣur II.	40	565/4	21. III.	19. IV.	19. V.	17. VI.
	41	564/3	10. III.	8. IV.	8. V.	7. VI.
	42	563/2	29. III.	27. IV.	27. V.	25. VI.
	43	562/1	16. IV.	16. V.	14. VI.	14. VII.
Amel-Marduk	1	561/0	5. IV.	4. V.	3. VI.	2. VII.
	2	560/59	26. III.	24. IV.	23. V.	22. VI.
Nergal-šarru-uṣur	1	559/8	14. IV.	13. V.	11. VI.	10. VII.
	2	558/7	3. IV.	3. V.	1. VI.	30. VI.
	3	557/6	23. III.	21. IV.	21. V.	19. VI.
	4	556/5	10. IV.	10. V.	8. VI.	8. VII.
Nabu-na'id	1	555/4	30. III.	29. IV.	29. V.	27. VI.
	2	554/3	18. IV.	18. V.	16. VI.	16. VII.
	3	553/2	6. IV.	6. V.	4. VI.	4. VII.
	4	552/1	25. IV.	25. V.	23. VI.	23. VII.
	5	551/0	15. IV.	14. V.	13. VI.	12. VII.
	6	550/49	5. IV.	4. V.	2. VI.	2. VII.
	7	549/8	23. IV.	22. V.	20. VI.	20. VII.
	8	548/7	12. IV.	11. V.	10. VI.	9. VII.
	9	547/6	1. IV.	1. V.	30. V.	29. VI.
	10	546/5	21. III.	20. IV.	19. V.	18. VI.
	11	545/4	8. IV.	7. V.	6. VI.	6. VII.
	12	544/3	28. III.	27. IV.	26. V.	25. VI.
	13	543/2	16. IV.	16. V.	14. VI.	13. VII.
	14	542/1	6. IV.	5. V.	4. VI.	3. VII.
	15	541/0	26. III.	24. IV.	23. V.	22. VI.
	16	540/39	14. IV.	13. V.	11. VI.	11. VII.
	17	539/8	3. IV.	2. V.	1. VI.	30. VI.
Kyros	1	538/7	23. III.	22. IV.	21. V.	20. VI.
	2	537/6	11. III.	10. IV.	9. V.	8. VI.
	3	536/5	30. III.	28. IV.	28. V.	27. VI.
	4	535/4	18. IV.	17. V.	16. VI.	15. VII.
	5	534/3	7. IV.	6. V.	4. VI.	4. VII.
	6	533/2	27. III.	25. IV.	25. V.	23. VI.
	7	532/1	15. IV.	14. V.	13. VI.	12. VII.
	8	531/0	4. IV.	4. V.	2. VI.	2. VII.
	9	530/29	25. III.	23. IV.	23. V.	21. VI.
Kambyses	1	529/8	11. IV.	11. V.	10. VI.	9. VII.
	2	528/7	31. III.	30. IV.	30. V.	28. VI.
	3	527/6	21. III.	19. IV.	19. V.	17. VI.
	4	526/5	9. IV.	8. V.	6. VI.	6. VII.
	5	525/4	28. III.	27. IV.	26. V.	24. VI.
	6	524/3	16. IV.	16. V.	14. VI.	13. VII.
	7	523/2	6. IV.	5. V.	3. VI.	3. VII.
	8	522/1	26. III.	25. IV.	24. V.	23. VI.
Darius I.	1	521/0	13. IV.	13. V.	12. VI.	11. VII.
	2	520/19	2. IV.	2. V.	31. V.	30. VI.
	3	519/8	22. III.	21. IV.	20. V.	19. VI.
	4	518/7	10. IV.	10. V.	8. VI.	8. VII.
	5	517/6	30. III.	28. IV.	27. V.	26. VI.
	6	516/5	18. IV.	17. V.	15. VI.	15. VII.
	7	515/4	7. IV.	7. V.	5. VI.	4. VII.
	8	514/3	28. III.	26. IV.	26. V.	24. VI.
	9	513/2	15. IV.	14. V.	13. VI.	12. VII.
	10	512/1	4. IV.	4. V.	2. VI.	1. VII.
	11	511/0	24. III.	23. IV.	22. V.	21. VI.
	12	510/9	12. IV.	11. V.	10. VI.	10. VII.
	13	509/8	31. III.	29. IV.	29. V.	27. VI.
	14	508/7	19. IV.	18. V.	17. VI.	16. VII.
	15	507/6	9. IV.	8. V.	6. VI.	6. VII.
	16	506/5	29. III.	28. IV.	27. V.	25. VI.

für die Jahre 565/4 bis 506/5 v. Chr.

1. Abu	1. Ululu	1. Ululu II.	1. Tišritu	1. Araḫsamna	1. Kislimu	1. Ṭebetu	1. Šabaṭu	1. Addaru	1. Addaru II.
17. VII.	15. VIII.		14. IX.	13. X.	12. XI.	11. XII.	10. I.	8. II.	
6. VII.	5. VIII.	3. IX.	3. X.	1. XI.	1. XII.	30. XII.	29. I.	27. II.	
25. VII.	24. VIII.		22. IX.	22. X.	20. XI.	20. XII.	18. I.	17. II.	18. III.
13. VIII.	11. IX.		11. X.	10. XI.	9. XII.	8. I.	6. II.	7. III.	
1. VIII.	30. VIII.		29. IX.	29. X.	28. XI.	27. XII.	26. I.	24. II.	
21. VII.	20. VIII.		18. IX.	18. X.	17. XI.	17. XII.	15. I.	14. II.	15. III.
9. VIII.	7. IX.		7. X.	6. XI.	6. XII.	4. I.	3. II.	5. III.	
30. VII.	28. VIII.		26. IX.	26. X.	25. XI.	24. XII.	23. I.	22. II.	
18. VII.	17. VIII.		15. IX.	14. X.	13. XI.	12. XII.	11. I.	10. II.	12. III.
6. VIII.	5. IX.		4. X.	2. XI.	2. XII.	31. XII.	30. I.	28. II.	
27. VII.	25. VIII.		24. IX.	23. X.	22. XI.	21. XII.	19. I.	18. II.	19. III.
15. VIII.	13. IX.		13. X.	11. XI.	11. XII.	9. I.	7. II.	8. III.	
3. VIII.	1. IX.		1. X.	31. X.	29. XI.	29. XII.	27. I.	26. II.	27. III.
21. VIII.	20. IX.		20. X.	19. XI.	18. XII.	17. I.	15. II.	17. III.	
10. VIII.	9. IX.		9. X.	7. XI.	7. XII.	6. I.	5. II.	6. III.	
31. VII.	29. VIII.		28. IX.	28. X.	26. XI.	26. XII.	25. I.	24. II.	24. III.
18. VIII.	16. IX.		16. X.	14. XI.	14. XII.	13. I.	12. II.	13. III.	
7. VIII.	6. IX.		6. X.	4. XI.	3. XII.	2. I.	1. II.	2. III.	
28. VII.	27. VIII.		25. IX.	24. X.	23. XI.	22. XII.	21. I.	19. II.	
18. VII.	16. VIII.	15. IX.	14. X	12. XI.	12. XII.	10. I.	9. II.	9. III.	
4. VIII.	3. IX.		3. X.	1. XI.	1. XII.	30. XII.	28. I.	26. II.	
24. VII.	23. VIII.		22. IX.	21. X.	20. XI.	20. XII.	18. I.	17. II.	18. III.
12. VIII.	11. IX.		11. X.	9. XI.	9. XII.	8. I.	6. II.	8. III.	
1. VIII.	31. VIII.		30. IX.	29. X.	28. XI.	28. XII.	27. I.	25. II.	
21. VII.	19. VIII.		18. IX.	17. X.	16. XI.	16. XII.	15. I.	13. II.	15. III.
9. VIII.	7. IX.		7. X.	5. XI.	5. XII.	4. I.	2. II.	4. III.	
30. VII.	28. VIII.		26. IX.	26. X.	24. XI.	24. XII.	22. I.	21. II.	
19. VII.	18. VIII.		16. IX.	15. X.	14. XI.	13. XII.	12. I.	10. II.	
7. VII.	6. VIII.	5. IX.	4. X.	3. XI.	2. XII.	31. XII.	30. I.	1. III.	
26. VII.	25. VIII.		23. IX.	23. X.	22. XI.	21. XII.	19. I.	18. II.	19. III.
14. VIII.	13. IX.		12. X.	11. XI.	11. XII.	9. I.	8. II.	9. III.	
3. VIII.	2. IX.		1. X.	31. X.	30. XI.	30. XII.	28. I.	27. II.	
22. VII.	21. VIII.		19. IX.	19. X.	18. XI.	18. XII.	16. I.	15. II.	17. III.
10. VIII.	9. IX.		8. X.	7. XI.	7. XII.	5. I.	4. II.	6. III.	
31. VII.	29. VIII.		28. IX.	27. X.	26. XI.	25. XII.	24. I.	23. II.	
21. VII.	19. VIII.	17. IX.	17. X.	15. XI.	15. XII.	13. I.	12. II.	13. III.	
8. VIII.	6. IX.		5. X.	4. XI.	3. XII.	2. I.	31. I.	2. III.	
28. VII.	26. VIII.		25. IX.	24. X.	23. XI.	22. XII.	20. I.	19. II.	
17. VII.	15. VIII.	14. IX.	14. X.	12. XI.	12. XII.	10. I.	9. II.	10. III.	
5. VIII.	3. IX.		3. X.	2. XI.	1. XII.	31. XII.	30. I.	28. II.	
24. VII.	22. VIII.		21. IX.	21. X.	20. XI.	19. XII.	18. I.	17. II.	18. III.
12. VIII.	10. IX.		10. X.	9. XI.	8. XII.	7. I.	6. II.	7. III.	
1. VIII.	31. VIII.		29. IX.	29. X.	28. XI.	27. XII.	26. I.	25. II.	
22. VII.	20. VIII.		19. IX.	18. X.	17. XI.	16. XII.	15. I.	14. II.	14. III.
9. VIII.	7. IX.		7. X.	5. XI.	5. XII.	3. I.	2. II.	3. III.	
29. VII.	28. VIII.		26. IX.	26. X.	24. XI.	24. XII.	22. I.	21. II.	
19. VII.	17. VIII.	16. IX.	15. X.	14. XI.	13. XII.	12. I.	10. II.	12. III.	
6. VIII.	5. IX.		5. X.	3. XI.	3. XII.	2. I.	31. I.	29. II.	
25. VII.	24. VIII.		23. IX.	23. X.	21. XI.	21. XII.	19. I.	18. II.	19. III.
13. VIII.	12. IX.		12. X.	10. XI.	10. XII.	9. I.	7. II.	9. III.	
3. VIII.	1. IX.		1. X.	30. X.	29. XI.	29. XII.	28. I.	26. II.	
23. VII.	22. VIII.		20. IX.	20. X.	18. XI.	18. XII.	17. I.	16. II.	16. III.
10. VIII.	9. IX.		8. X.	6. XI.	6. XII.	5. I.	4. II.	5. III.	
31. VII.	29. VIII.		28. IX.	27. X.	26. XI.	25. XII.	24. I.	22. II.	
20. VII.	19. VIII.	17. IX.	17. X.	15. XI.	15. XII.	13. I.	12. II.	13. III.	
8. VIII.	7. IX.		6. X.	5. XI.	4. XII.	3. I.	1. II.	2. III.	
27. VII.	26. VIII.		25. IX.	24. X.	23. XI.	22. XII.	21. I.	19. II.	21. III.
15. VIII.	14. IX.		13. X.	12. XI.	12. XII.	10. I.	9. II.	10. III.	
4. VIII.	3. IX.		2. X.	1. XI.	1. XII.	31. XII.	29. I.	28. II.	
24. VII.	23. VIII.		22. IX.	21. X.	20. XI.	20. XII.	19. I.	17. II.	18. III.

Die Lage der Stadt Eridu.

Der Sorgfalt HILPRECHTs haben wir es zu danken, daß ein Jahrzehnte lang durch die Literatur hindurchgeschleppter Fehler bezüglich der Lage der Ruinenstätte Abu Schahrain endlich richtig gestellt ist. TAYLOR, der einzige, der diese Ruinen genauer untersuchte, hat ihre Lage auf der *rechten* Euphratseite zweifellos sicher angegeben. Nur das ist bis heute auch durch HILPRECHTs Zurückgreifen auf TAYLORs Bericht nicht klargestellt, ob Abu Schahrain wirklich die Stätte des alten Eridu darstellt. Diese Frage bedarf, namentlich nach den von Professor FRANZ WEISSBACH geäußerten Zweifeln einer erneuten Prüfung, zu welcher diese Zeilen anregen möchten.

Zunächst haben wir TAYLORs Berichte genauer zu betrachten:

Im *Journal of the Royal Asiatic Society,* Bd. XV, S. 260 wird Abu Schahrain nach der Lage von Muqajjar folgendermaßen orientiert: *"The ruins (sc. of Muqeyer) are situated sixteen miles N.W. by N. from Súk ush Shuyúkh, and six miles due west from the northern end of Arjè village, on the right bank of the Euphrates. Muqeyer itself is built upon a slight elevation, the country all about it is, however, so low, that, during the annual flood of the Euphrates, the whole becomes a marsh, and the ruins themselves an island in the middle. Seven miles west of Muqeyer is a long, low range of sand hills (abounding in sand stones and pebbles), which bounds the district known by the Arabs as the Hejerra, and which terminates about eight miles NW. of Semaweh. Between the ruins and this ridge the ground gradually descends for five miles; it then as gradually ascends for two, up to the summit of the ridge. At the other side is the valley or hollow of Abu Shahrezer* (offenbar ein Druckfehler für Abu

Shahrein). *This ridge is called the Hazem.*" Diese Notiz ist datiert vom 31. März 1854. Aus derselben geht bereits mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor: 1. daß Abu Schahrain in einer recht tiefen Senkung liegt; 2. daß es von Muqajjar aus wegen des dazwischen liegenden Höhenzuges, des Hazem, schwerlich zu sehen ist. Was PETERS (*Nippur*, II., S. 296) von Muqajjar aus eben noch hat sehen können, ist wohl nicht Abu Schahrain gewesen, da ja nach PETERS eigener Darstellung ihm keiner die Lage dieser Ruinenstätte anzugeben wußte. Es ist immer mißlich, ein von Muqajjar eben noch sichtbares Objekt als Abu Schahrain zu deklarieren[1]. — Am 17. Januar 1855 sandte TAYLOR eine neue ausführliche Mitteilung nach London (*J. R. A. S.*, XV, S. 404 ff.), in welcher er über die Lage von Abu Schahrain genaueres schreibt und über das Ergebnis der von ihm veranstalteten Grabungen berichtet. Er sagt: "*The first aspect of the ruins, when approaching them from the Hazem, is that of a ruined fort, surrounded by high walls, with a keep or tower at one end, situated on an eminence, in the centre nearly of the dry bed of an inland sea. They are situated, in fact, in a deep valley, for the most part covered with a nitrous incrustation; but with here and there a few patches of alluvium, scantily clothed with the shrubs and plants peculiar to the desert. This valley is bounded on the east by the low pebbly and sandstone range called the Hazem, which separates it from the plains around Muqeyer and the Euphrates. Its boundary towards the south is the Qassaim Dafneh, which joins on the Qassaim itself, the boundary of Abu Shahrein to the west. I may here remark that the Hazem does not join on to the Qassaim Dafneh, but ends nearly opposite to it, in a bunch of mounds, called the Ghanar. Between it and the Qassaim Dafneh is a deep gorge, which leads the superfluous waters of the Khănĕgă into that part of the Abu Shahrein valley called the Suleybeea.*"

Aus dieser Beschreibung entnehmen wir folgendes: Von Schenafije westlich an bis südlich von Suq esch Schijuch zieht sich parallel dem heutigen Euphratlauf ein Höhenzug Qassaim, dessen

[1] Auch FRIEDR. DELITZSCH ist nur eine Erhebung von ferne gezeigt worden mit dem Bemerken, es sei Abu Schahrain.

südliches Ende Qassaim Dafneh östlich nach dem Euphrat zu einbiegt, aber noch mehrere Stunden von dem Flußlaufe entfernt endigt. Zwischen Qassaim und dem heutigen Euphrat beginnt in der Höhe von Samawa ein zweiter dem Qassaim paralleler Rücken Hazem, dessen Südende der steil abfallende Hügelkomplex Ghanar ist, eine dem Ende des Qassaim Dafneh gegenüberliegende Erhöhung. In der tiefen Mulde, zwischen den einander zustrebenden Südenden der beiden langen Höhenzüge liegt Abu Schahrain. Aus den Spuren ist zu schließen, daß in alter Zeit die Senkung zwischen Qassaim und Hazem einem Nebenlaufe des Euphrat als Bett gedient hat, der um Abu Schahrain herum einen Binnensee bildete, dessen tiefste Stelle die Schlucht zwischen Ghanar und Qassaim Dafneh war. Diese Vertiefung füllt sich zur Regenzeit noch heute mit den Wassern eines von Süden her einmündenden Wadis, des Khăněgă. Spuren eines alten Kanalbetts von $5^1/_2$ *m* Breite, welche TAYLOR auffand, bestätigen, daß die in Abu Schahrain verschüttete Ortschaft nicht nur an einem Binnensee lag, sondern durch fließendes Wasser irgendwie mit dem Euphrat verbunden war. HOMMEL hat in seiner Karte zu der Abhandlung *„Vier neue arabische Landschaftsnamen im A. T."* den von ihm vermuteten Lauf des Ḥadd-Deqel als auf Ur losführend eingetragen. Dabei hat er völlig die bis an den Bahr Nedjef heranreichende Hügelreihe Qassaim übersehen. Der vermutete Flußlauf könnte nur mit der heutigen Verbindung von Schenafije und Samawa, dem Schatt Ateschan zusammengefallen sein und müßte dann parallel dem Euphrat und Hazem an Ur vorüber das Meer erreicht haben. In dem Bericht von 1854 beschreibt TAYLOR die Mulde zwischen Euphrat und Hazem derartig, daß sie wohl einem alten Kanallauf als Bett gedient haben kann. Spuren eines Kanals Cherri (Kerri), welche TAYLOR fand, führten ihn zu der Ansicht, daß dieser Wasserlauf am Hazem beginne. Besonderer Berücksichtigung bedarf nun die Tatsache, daß die alte Euphratmündung in der Gegend von Suq esch Schijuch zu denken ist. Denn bis hierher haben wir uns die einstige Ausdehnung des Meeres zu denken. HOMMEL hat dies richtig auf seiner Karte angedeutet. Die von mir vor 17 Jahren nach den Angaben von DELITZSCH gezeichnete Karte zu MÜRDTER-DELITZSCH ist nicht mehr

haltbar. Der *nâr marrâti* reichte vielleicht noch etwas über Suq esch Schijuch hinaus, nahm ostsüdöstlich von Ur den bei dieser Stadt westlich (vgl. TAYLORs Plan, *J. R. A. S.*, XV, S. 60) vorbeifließenden, irgendwie wohl mit dem Euphrat in Verbindung stehenden Wasserlauf auf, empfing dann die aus der Porta des Ghanar und Qassaim Dafneh dem Tale von Abu Schahrain entströmenden Wasser und verlief in einer Küstenlinie, deren letzte Spuren der weitere scheinbare Lauf des im Sande versiegenden Cherri aufbewahrt haben könnte. Außer der letzten Mutmaßung und dem HOMMELschen Hadd-Deqel ist in dem eben Gesagten weniger Hypothetisches enthalten, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Abu Schahrain (ebenso Tel Lahm) hat höchstens 1½ Meilen von der See entfernt gelegen und war durch den Wasserlauf, der die Ghanarschlucht durchfloß, mit der See verbunden.

Kann diese Lage des in Abu Schahrain verschütteten Ortes mit den Angaben über das alte Eridu in Einklang gebracht werden? Wer überhaupt hat zuerst diese Gleichsetzung vorgenommen? TAYLOR selbst spricht 1854 nur von Auffindung der *„usual Abu Shahrein inscription"*. Es ist wohl anzunehmen, daß damit die I. R., 3, Nr. XII, 1 und 2 (siehe jetzt *C. T.*, XXI, 24, 90034 und 27, 90056) veröffentlichten Backstein-Inschriften des *Pûr-sin* von Ur gemeint sind. Denn andere Inschriften aus Abu Schahrain aus den TAYLORschen Funden sind nicht veröffentlicht worden. In der längeren Inschrift, welche völlig gleichlautend auch in Muqajjar gefunden ist, spricht *Pûr-sin* davon, daß er seinem geliebten Könige *Enki* sein geliebtes *apsû* erbaut habe. TAYLOR hat weder den Inhalt dieser *usual inscription* besprochen, noch Vermutungen über die unter den Ruinen von Abu Schahrain ruhende Stadt gewagt. Er erwähnt lediglich die unter den Arabern lebende Tradition, daß das Tal von Abu Schahrain einst ein See gewesen sei, der mit dem Euphrat Verbindung gehabt habe, ja nach einer Variante der Sage selbst das Bett des Euphrats gewesen sei. Der erste, welcher sich mit den Legenden der Abu Schahrain-Ziegel beschäftigte, war SMITH in *T. S. B. A.*, 1872; dann folgen LENORMANT 1873 und MÉNANT 1875. Einer der beiden letztgenannten dürfte der Urheber der Gleichung Abu Schahrain-Eridu gewesen sein. WEISSBACH teilt

mir mit, daß auch schon in OPPERTs *Expéd. en Més.*, Bd. I, sich über Eridu derselbe Satz findet wie in MÉNANT's *Babylone et la Chaldée*, S. 61: *„Eridu est le Reta des Grecs"*. Die Hauptstelle aber steht ebenda S. 60: *„Les ruines d'Abu-sharein sont situées sur l'emplacement de l'antique Eridu"*. Auf welcher Grundlage diese Behauptung als eine Tatsache ausgesprochen wird, ist nicht mehr zu ersehen. Wiederholt ist sie seitdem ungezählte Male. Ist die Identifikation einzig, wie wohl anzunehmen, auf Grund der längeren *Pûr-sin*-Inschrift, die den *apsû* von Eridu erwähnt, erfolgt, so könnte aus dem Vorkommen der genau identischen Legende in Muqajjar mit demselben Rechte dies für Eridu erklärt werden. Nun aber zu schließen: weil Muqajjar als Ur identifiziert ist, bleibt auf Grund dieses einzigen Fundes für Abu Schahrain nur Eridu übrig, scheint mir doch nicht absolut zwingend. Ein solcher Zwang tritt erst ein, wenn andere Umstände diese Identifikation ebenfalls nahe legen.

Hier setzen nun WEISSBACHs Untersuchungen ein, vgl. PAULY-WISSOWAs *Realencykl.*, Bd. VI., Sp. 1204ff. Er findet den Namen des alten Eridu wieder in dem griechichen Teredon, dessen ursprüngliche Form in der Variante Iridotis erhalten sei. Die Ruinen dieser Stadt müssen am Ḫōr Subbeje gelegen haben und auch noch zu finden sein, falls sie nicht durch Springfluten weggeschwemmt sein sollten. *„Was wir über die Lage von Eridu wissen, beschränkt sich auf die Tatsache, daß sie am Meere gelegen war."* In diesem Satze WEISSBACH's ist der Kern der ganzen Frage enthalten. Zwingen uns wirklich die bisherigen inschriftlichen Nachrichten, Eridu als Stadt am Meere anzusehen? Wenn ja, so hat WEISSBACH unbestreitbar recht, es am Gestade des verschwundenen *nâr marrâti* zu suchen, also dort wo HOMMELs Karte es angibt; wenn nein, so müssen wir sagen, daß wir nicht genau wissen, wo Eridu lag, daß aber die Möglichkeit vorliegt, es in Abu Schahrain zu vermuten. Für diesen letzteren Fall können nur neue Forschungen an Ort und Stelle einen strikten Beweis erbringen. —

Wenn HOMMEL (1901) Eridu an den *nâr marrâti* verlegte, so geschah dies freilich aus anderen Erwägungen, als sie WEISSBACH leiteten. HOMMEL ging noch von der irrigen Annahme aus, daß Abu Schahrain auf der babylonischen Seite des Euphrat

lag, also dort wo es auf meiner Karte von 1901 als Eridu angegeben ist. Aber er tat bereits den wichtigen Schritt, die älteste Ansiedlung von Eridu rein hypothetisch auf das chaldäische Ufer zu verlegen. Nachdem aber HILPRECHT wieder auf TAYLORS Originalbericht verwiesen, hat HOMMEL seine ganze Hypothese aufgegeben unter ausdrücklicher Anerkennung der HILPRECHTschen Nachweise. An dem ganzen Irrtum, daß man solange Abu Schahrain auf dem falschen Euphratufer angab, scheint abermals MÉNANT die Schuld zu tragen, von dem DELITZSCH den Fehler übernahm. Der einzige, der auch schon vor HILPRECHT den Fehler kannte, dürfte SCHEIL gewesen sein, der schon 1899 in einem Briefe an MASPERO (*Rec. d. Trav.*, XXI, S. 126) schrieb „*Delitzsch d'après Ménant le* (sc. Eridu-Abou-Châréîn) *met en face de Souq eš Souyoukh. Il n'en est rien. Peters, lors de son voyage dans ces pays s'en est préoccupé, sans que les Arabes pussent ou voulussent le renseigner, comme il l'a consigné, je crois dans une note adressée à la Zeitschr. für Assyr., vers 1890—1891. Je puis en parler aujourd'hui avec précision. Abou-Châréîn est à quatre heures (à cheval) de Mouqaîr, dans la direction sud. Mouqaîr est à trois heures (en barque sur le Khor) de Nasrieh, dans la direction sud. Nasrieh est à six heures (en barque sur l'Euphrate) à l'ouest de Souq-eš-Souyoukh.*" Das deckt sich mit TAYLORS Angaben, vgl. dazu PETERS' eigene Ausführungen *Nippur*, II, S. 299. HOMMEL schreibt *Grundriß*, S. 366, Anm. 2, daß zu *Aufs. u. Abh.*, S. 355, Anm. 2 (der oben erwähnten Stelle) „*nun berichtigend zu bemerken ist, daß Eridu nicht am nâr marrâti gelegen haben kann, sondern in einer durch Höhenzüge von diesem getrennten Mulde.*" Das scheint mir zuviel gesagt, denn TAYLOR sagt kein Wort davon, daß die betr. Höhenzüge sich soweit nach Südosten vorschieben, daß jede Verbindung des Beckens von Abu Schahrain mit dem *nâr marrâti* unmöglich wäre.

Der einzige Anhalt, den die Inschriften, und zwar nicht nur die des *Pûr-sin* aus Muqajjar und Abu Schahrain gewähren, ist die mehrfache Erwähnung des *apsû* (*ZU-AB*) von Eridu. Diesen setzt WEISSBACH offenbar dem Meere, bzw. dem *nâr marrâti* gleich. HOMMEL hält den *apsû* für den heiligen Süßwassersee von Eridu. Nach ihm stellte das Heiligtum von Eridu

das irdische Abbild des Götterberges in Gestalt einer Insel mit dem heiligen Baum in einem heiligen See dar (vgl. den Namen *NUN-KI-GA* „Ort des Himmelsozeans"). Aus einer Inschrift des *En-temena* (de Sarzec-Heuzey, *déc. part. épigr.*, S. XLVI, obv. 4 u. 5) geht hervor, daß dieser *„für En-ki, den König von Eridu erbaut hat das apsû pà-sir-ra"* d. i. irgend eine Kanalanlage in Verbindung mit dem *apsû*. Mit der von HOMMEL auf Grund von GUDEA, cyl. B, 3, 9; 8, 13—15 angenommenen Wanderung des Ningirsukultus von Eridu nach *Girsu-ki* scheint auch der *apsû* als Teil des Heiligtums des Ningirsu in *Girsu-ki* übernommen zu sein. Der *En-ki* von Eridu, dem das ursprüngliche *apsû*-Heiligtum gehörte, war Ea, vgl. Dioritplatte des Ur-ninâ, 2, 8. Auch den ursprünglich der Gegend von Eridu eignenden Namen *Gú-edinna* finden wir bei *Girsu-ki* als mit der Gottheit verbunden wieder (HOMMEL, *Grundr.*, S. 245, Anm. 1). Ur-ninâ baute nun in *Girsu-ki* ein *apsû-E* (mehrere Male erwähnt) und ein *apsû-BANDA* (vgl. Familienrelief A., Z. 7. 8. u. ö.) wohl Nachbildungen des ursprünglichen *apsû* von Eridu. Das Wasser des *apsû* diente zu Reinigungen und Beschwörungen, vgl. *Maqlû*, 7, 116; *Surpu*, 2, 151. —

Hieraus darf geschlossen werden, daß mit dem *apsû* nicht der *nâr marrâti* bezeichnet worden ist. Der nach dieser Seite hin sehr magere Inschriftenbefund zwingt uns noch nicht, Eridu an die See selbst zu verlegen. WEISSBACH wird also seine These stärker stützen müssen. Wie oben aus TAYLOR zu schließen war, kann jedoch die Entfernung Eridus vom Meere nicht sehr beträchtlich gewesen sein. Das zum Heiligtum gehörige Wasserbecken *apsû* hat irgendwie mit einem dem Endlauf des Euphrat angeschlossenen Kanal Verbindung gehabt.

Für alle diese Angaben bietet nun unleugbar die Senkung von Abu Schahrain die günstigste Stelle. Noch heute ist der Haupthügel mit den Ruinen des Heiligtums der Mittelpunkt eines auch von der Tradition genannten tiefen Wasserbeckens. Nach der See hin ist eine Verbindung vorhanden, so daß das ganze Tal für einen Nebenarm des Euphrat oder einen selbständigen Wasserlauf durchlässig war.

Wir stehen also vor einem *non liquet*. WEISSBACH wird mit der Gleichsetzung Eridu-Iridotis Recht behalten. Die Lage an

der See aber muß mit stärkeren Gründen gestützt werden,[1] während für die Gleichung Abu Schahrain-Eridu mancherlei zu sprechen scheint. Ein zwingender inschriftlicher Beleg ist bisher aber auch nicht erbracht. Zu wünschen ist eine neue sorgsame Untersuchung der Ruinen. Hoffen wir, daß eine laut Berichten der Tageszeitungen in diesen Tagen aus Wien abgehende Expedition auch die Vermessung der Gegend des unteren Euphratlaufes in ihren Plan mit aufnehme.

[1] Herr Dr. RADAU macht mich noch auf die Erwähnung Eridus bei KING, *Studies in Eastern History*, III (= *Chronicles*, II), p. 11 aufmerksam, wo *NUN-KI ša kišâd tam-tim* erwähnt ist. Dies dürfte aber ein anderes *NUN-KI* sein, über welches HOMMEL alles bisher bekannte in seinem *Grundriß*, p. 372 zusammengetragen hat. Dies am Meere gelegene *NUN-KI* hat Dungi ausgeschmückt. Das andere *NUN-KI* am heiligen *apsû* zeigt nach frdl. Mitteilung HOMMELS auch in dem Ideogramm das Bild des heiligen Baums. Das zweite *NUN-KI* am Meere ist nach HOMMEL *a. a. O.* und JENSEN überhaupt nicht Eridu zu sprechen sondern *NUN-pi-i*, welches *'Ap-pî* zu lesen ist und dann mit dem Ἄμπη bei HERODOT 6, 20 zusammenfällt. Ausführlicheres darüber bringt demnächst HOMMEL im 2. Teil des *Grundr.*, p. 421, Anm. 5. —

Oranienbaum, Anhalt.
30. November 1908.

H. V. Hilprecht

Benhadad.[1]

HILPRECHT hat im Jahre 1894 in seinen *Assyriaca*, p. 77 — ob etwa später noch einmal, ist mir nicht bekannt — zu der vielumstrittenen Frage betreffs des damascenischen Königsnamens Benhadad und seines keilinschriftlichen Äquivalents Stellung genommen und sich damals, im Anschluß an die frühere Lesung DELITZSCH's in *Zeitschr. f. Keilschriftforsch.*, 2 (1885), 161 ff. für die Lesung *Bir-'idri* entschieden. Ich selbst glaubte in *Keilinschr. u. Alt. Test.*, 3. Aufl., 446, und ebenso in den letzten Auflagen von GESENIUS-BUHL, *Hebr. Handwörterb.*, *s. v.* בֶּן־הֲדַד, trotzdem unterdessen, insbesondere von WINCKLER, *Alttest. Untersuch.*, 69 ff., und HOMMEL, *Aufs. u. Abhandl.*, 219 ff., noch mancherlei teils mehr teils weniger Zutreffendes zur weiteren Stütze dieser Lesung *Bir-'idri* des ^{ilu}*IM-'-id-ri* geschriebenen Namens beigebracht worden war, nach Abwägung aller dafür und dagegen sprechenden Gründe, mich doch schließlich für die seinerzeit von SCHRADER, zuletzt in *Zeitschr. f. Keilschriftforsch.*, 2 (1885), 365 ff. verfochtene Lesung *Adad-'idri* entscheiden zu sollen, eine Lesung, zu der auch DELITZSCH selbst später wieder zurückgekehrt ist. Vielleicht behalten schließlich nun aber doch diejenigen recht, die die Lesung *Bir-'idri* vertreten haben.

Die Frage nach der ursprünglichen Form des im massoretischen Text als בֶּן־הֲדַד, in den *LXX* als υἱὸς Ἀδερ überlieferten damascenischen Königsnamens ist bekanntlich kürzlich dadurch von neuem in Fluß gekommen, daß in der von POGNON,

[1] Ein kurzes Resümee der folgenden Ausführungen wurde von mir auf dem *XV. Internationalen Orientalisten-Kongresse in Kopenhagen*, August 1908, vorgetragen.

Inscriptions Sémitiques, Nr. 86, veröffentlichten, sprachlich wie historisch und religionsgeschichtlich gleich interessanten und wichtigen altaramäischen Inschrift eines Königs זכר von Hamath und לעש zweimal ein König von Aram namens ברהדד — so bietet wenigstens POGNON in seiner graphischen Wiedergabe und Transkription der Inschrift —, Sohn eines חזאל, erwähnt wird, der nach dem ganzen Zusammenhang, wie auch POGNON annimmt, kein anderer sein kann als der biblische Benhadad (III.), Sohn Ḥaza'el's (2. Kön., 13, 24 f.). Damit ist ja nun jedenfalls soviel zunächst absolut sicher gestellt, daß der biblische Benhadad III., Sohn Ḥaza'el's, tatsächlich auf richtiger historischer Überlieferung beruht und nicht etwa, wie WINCKLER wollte, fälschlich für den keilinschriftlich bezeugten damascenischen König Mari' steht, welch letzterer nunmehr wohl als der Nachfolger dieses Benhadad (III.), Sohnes des Ḥaza'el, anzusehen ist. Ferner aber ist jetzt auch sicher, daß der erste Bestandteil dieses Königsnamens einheimisch wirklich בר lautete, das massoretische בֶּן, wie das υἱός der *LXX* also auf hebräischer bzw. griechischer Übersetzung eines aramäischen Wortes beruht, das wie „Sohn" — wenigstens aussah oder klang. Denn daß durch das massoretische בֶּן und das υἱός der *LXX* etwa bewiesen würde, daß die aramäische Gruppe בר nun auch tatsächlich auf alle Fälle das Wort für „Sohn" darstellen müsse, wird man wohl schwerlich behaupten wollen. Während nun dieses בר epigraphisch ganz sicher steht, verhält es sich nicht ebenso mit הדד, dem zweiten Bestandteil jenes Namens in der POGNON'schen Inschrift. Zwar bietet POGNON, wie oben schon erwähnt, in seiner graphischen Wiedergabe und Transkription der Inschrift für die beiden Stellen, an denen der Name vorkommt (Z. 4 und 5), ohne Weiteres הדד, und äußert auch im Kommentar nicht etwa einen Zweifel an dieser Lesung. Desgleichen hat auch, soweit ich sehe, niemand, der das POGNON'sche Werk bisher besprochen hat, an dieser Lesung Anstoß genommen. Im Gegenteil glaubt man jetzt — vgl. z. B. BAUDISSIN in seiner Besprechung des POGNON'schen Buches in der *Theol. Lit.-Zeitung*, 1908, Nr. 21 — eben durch das ברהדד der POGNON'schen Inschrift die Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Namens Benhadad endgültig entschieden. Indessen eine genaue Betrachtung des, in

diesem Falle ja allein maßgebenden, Faksimiles der Inschrift auf Pl. IX des POGNON'schen Werkes läßt es doch geraten erscheinen, noch nicht von einer endgültigen Entscheinung in dieser Sache zu sprechen.

In dieser altaramäischen Königsinschrift werden ד und ר ziemlich streng unterschieden, indem der Schaft des ד etwas kürzer gehalten ist, als derjenige des ר. Sieht man sich daraufhin auf dem Faksimile die beiden Stellen genau an, an denen der betreffende Name vorliegt, so wird man zu dem Resultate kommen, daß zunächst in Z. 4 die Lesung ברהדד zwar nicht unmöglich, jedoch ברהדר mindestens ebenso möglich, wenn nicht noch wahrscheinlicher ist. LIDZBARSKI, den ich als einen der kompetentesten Beurteiler auf diesem Gebiete darüber befragte, schrieb mir unter dem 16. Juni 1908: „*Sie haben recht. Der Schaft des letzten Buchstabens [des Namens] in Z. 4 ist lang. Darum möchte ich jedoch nicht das Zeichen bestimmt für ein* ר *halten, da die Verlängerung durch eine Ausfressung im Steine entstanden sein kann. Aber gegen die Lesung* הדר *läßt sich nichts einwenden.*" In Z. 5, wo der Name zum zweiten Male begegnet, erscheinen die Buchstaben durchweg etwas gedrängter und niedriger als in Z. 4; aber auch hier ist, soviel ich sehe, die Lesung mit ר am Schlusse des Namens ebenso möglich wie mit ד.

Wie man sieht, mahnt also der epigraphische Befund auf dieser altaramäischen Stele mindestens sehr zur Vorsicht hinsichtlich der endgültigen Entscheidung; ja man kann behaupten, er läßt die Frage, ob ברהדד oder ברהדר zu lesen, geradezu offen. Somit stünde also auch die Frage, ob das הֲדַד des massoretischen Textes in dem Namen בֶּן־הֲדַד ursprünglicher ist, als das 'Αδερ der *LXX* in υἱὸς 'Αδερ, wieder auf dem alten Flecke. Und doch bringt uns, meine ich, das Vorkommen des Namens auf jener altaramäischen Stele um ein Stück weiter in der Ansetzung der wahrscheinlichen ursprünglichen Gestalt des Namens.

Während man bisher, bei der bestehenden Unsicherheit hinsichtlich der Überlieferung des biblischen Namens Benhadad (υἱὸς 'Αδερ), auf einen Ausgleich zwischen dieser Namensform und der keilinschriftlichen Form *^{ilu}IM-'idri* mit einem gewissen Rechte verzichten konnte, muß dagegen jetzt, wo der Name als

ברהדד oder ברהדר auf der altaramäischen Stele belegt ist, dieser Ausgleich m. E. doch nach Möglichkeit versucht werden. Nun ist ja freilich der König *ilu IM-'idri* von Damaskus der Salmanassar-Inschriften der Person nach nicht identisch mit dem ברהדד (הדר) der altaramäischen Stele, sondern ein früherer König von Damaskus. Da aber beide, sowohl der keilinschriftliche *ilu IM-'idri*, als auch der ברהדד(הדר) der זכר-Stele im Alten Testament als Benhadad (υἱὸς Ἀδερ) erscheinen, so ist es m. E. doch bei weitem das Nächstliegende, für den älteren *ilu IM-'idri* den gleichen Namen anzunehmen, wie für den jüngeren ברהדד(הדר). Und nur eine entferntere Möglichkeit wäre die, daß es sich dabei um zwei ganz verschiedene Königsnamen handeln würde, die in der Bibel in den einen Benhadad (υἱὸς Ἀδερ) zusammengeworfen wären.

Halten wir uns also an die, wie gesagt, näherliegende erstere Annahme, so verlangt einerseits das בר der altaramäischen Inschrift, daß das keilinschriftliche *ilu IM* in diesem Falle nicht *Adad*, sondern *Bir* oder ähnlich zu lesen ist; andererseits verlangt das keilinschriftliche *'idri* (phonetisch geschrieben *'-id-ri* und *id-ri*), daß der Name auf der aramäischen Stele als הדר und nicht als הדד zu lesen ist. Es ergibt sich also auf diese Weise als Grundform des Namens ברהדר. Daß dann weiter in בר in diesem Falle ein Gottesname vorliegt und nicht etwa das aramäische Wort für „Sohn", beweist schon die assyrische Wiedergabe durch *ilu IM* und macht auch das zweite Namensglied הדר wahrscheinlich; wie vielleicht auch sonst im Aramäischen בר in Eigennamen als Gottesnamen vorkommt, so in ברצר und ברוכב der Sendschirli-Inschriften. Auch aus dem Assyrischen läßt sich ja, wie seinerzeit von DELITZSCH und dann auch von WINCKLER und HOMMEL geschehen ist, allerlei für eine Namensform *Bir, Ber* des Wettergottes, speziell im Aramäischen, geltend machen. Das hebräische בֶּן (und das υἱὸς der *LXX*) beruht dann also auf Mißverständnis des aramäischen בר, und das הדד statt הדר auf Verschreibung oder Verlesung oder auch gelehrter Korrektur, während *LXX* in ihrem Ἀδερ noch das Richtige bieten.

Eine Konsequenz dieser Annahme ist dann freilich selbstverständlich auch, daß das *'idri* in *ilu IM-'idri* und ebenso dann das *idri* wenigstens in einem Teil der zahlreichen weiteren keil-

inschriftlichen aramäischen Namen auf *idri* nicht, wie ich in *Keilinschr. u. Alt. Test.*, 3. Aufl., 446, Anm. 1 annahm, einem kanaanäischen עזר, עזרי entspricht, sondern vielmehr einem הדר, הדרי, wie es ja auch schon DELITZSCH seinerzeit für den damals von ihm *Bir-'idri* gelesenen damascenischen Königsnamen wollte. Doch sehe ich keinen entscheidenden Grund dagegen, warum auch diese Konsequenz nicht gezogen werden könnte. Jedenfalls ist das Vorkommen eines Königs Hadadezer von Aram-Ṣoba im Alten Testament durch seine Namensform kein entscheidender Grund dafür, daß nun etwa auch ^{ilu}*IM-'idri* von Damaskus darnach gelesen und gedeutet werden müßte; und auch was JENSEN, *Gilgamesch-Epos*, I, 553 ff.; 690, Anm. 1; 702, Anm. 2 in sachlicher Hinsicht für eine ursprüngliche Identität des biblischen Hadadezer von Aram-Ṣoba mit dem ^{ilu}*IM-'idri* Salmanassars und für die Möglichkeit einer Umwandlung des Namens Hadadezer in Benhadad ausführt, erscheint mir, trotz des mancherlei auf den ersten Blick Bestechenden in JENSEN's Ausführungen hierüber, doch nicht zwingend zu sein.

Kein ausschlaggebender Grund für die Annahme, daß in dem Namen der zwei oder drei damascenischen Könige, um die es sich hier handelt, die Lesung ברהדד die richtige sein müsse, ist ferner natürlich aus Eigennamen wie keilschriftlich *Bir-Dadda*, griechisch Βαράδατος, syrisch ברהדד zu entnehmen, auch nicht daraus, daß „Sohn Hadad's" anscheinend wirklich eine Gottesbezeichnung auf aramäischem Boden war.

Somit halte ich, nach Abwägung aller Für und Wider, einstweilen doch für das Wahrscheinlichste, daß der auf der altaramäischen Stele des זכר und in 2. Kön., 13, 24 f. genannte König von Aram (Damaskus), Sohn des Ḥaza'el, den Namen *Bir-hadar* geführt hat, und ebenso auch der als Gegner Salmanassar's II. in dessen Inschriften und in 1. Kön., 20, 1 ff.; 2. Kön., 6, 24; 8, 7 genannte König.

Heinrich Zimmern

Die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern.

Es ist eine längst bekannte Tatsache, daß in der griechischen Mythologie und dem griechischen Kult die *Zahlensymbolik* eine bemerkenswerte Rolle spielte. Erst die Forschungen der letzten Jahre haben indes ihre weite Verbreitung dargetan und ihre Quellen eingehender untersucht. Insbesondere war es H. W. ROSCHER[1], der sich durch seine ebenso umfassenden als tief eindringenden Studien ein bleibendes Verdienst erworben hat.

Vor allem ist es hier die Häufigkeit der Verwendung der heiligen *Neun*zahl, welche unser Interesse erregt. Während nämlich die *Sieben*zahl auch im babylonischen Kulturbereich und zwar noch viel häufiger als bei den Griechen im Kult und Mythus auftritt, war bis vor kurzem von der *Neun* als heiligem Symbol in babylonischen Keilinschriften nichts entdeckt worden. Und doch ist dieselbe unbestreitbar vorhanden. Die Gründe habe ich auf dem diesjährigen Orientalistenkongreß zu Kopenhagen entwickelt und die Zustimmung, die sie dort öffentlich (von Prof. H. ZIMMERN) und durch mehrere private mündliche und briefliche Mitteilungen erfahren haben, ermutigen mich, sie auch einem größeren Kreise zur Beurteilung vorzulegen.

---

[1] W. H. ROSCHER, *Die Heiligkeit der 7-Zahl in Kultus und Mythus des Apollon*, *Philologus*, 1901, 360 ff.

DERS., *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen*, *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, XXI, No. IV (1903).

DERS., *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen nebst Nachträgen zu den „enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen"*, *ibid.*, XXIV, No. 1 (1904). — DERS., *Enneadische Studien*, *ibid.*, XXVI, No. 1.

Die Untersuchung der altbabylonischen Chronologie führte mich u. a. (in *Zeitsch. f. Assyr.*, XXII, 67) zur Aufstellung folgender These:

Die Phrase „... *a-du 9 kam-aš ba-ḫul*", welche in zwei verschiedenen Jahresformeln vorkommt, ist nicht im eigentlichen, sondern im *symbolischen* Sinne zu verstehen; sie bedeutet: „(die Stadt X) wurde *total* zerstört". Zu dieser Erklärung drängt uns einerseits die Unzulässigkeit der wörtlichen Deutung: „wurde zum 9. Male zerstört" und berechtigt uns andererseits die aus mindestens vier Stellen religiöser Texte (*Maḳlū*) nachweisbare Rolle der 9-Zahl bei der *Ausrottung des Bösen* und der ebendaselbst zutage tretende Zusammenhang zwischen der 9- und 7-Zahl.

Der Ausgangspunkt meines Beweises ist die bekannte Formel für das 54. Regierungsjahr DUN-GI's, des zweiten Herrschers der Dynastie von Ur. Die Formel lautet: *mu Si-mu-ur-ru-um*^{ki} *Lu-lu-bu-um*^{ki} *a-du 10 lal 1-kam-aš ba-ḫul*[1], d. h. Jahr, wo Simuru und Lulubu zum 9. mal zerstört wurden.

Sehr auffallend ist es nun, daß in vorstehender Jahresformel allem Anscheine nach die Tatsache einer *neunten* Zerstörung vorausgesetzt wird, während uns doch keine Jahresformel von ihrer 4.—8. Zerstörung berichtet und von einer Zerstörung Lulubus *allein vor* dem Jahre Dungi 54 nirgendswo nachweisbar die Rede ist. *E. A. H.*, 106 (RADAU, *Early Babyl. History*, p. 279) bietet freilich noch die Jahresformel *mu uš-sa Lu-lu-bu-um*^{ki} *ba-ḫul*, die aber zu den „Unsicheren Daten" gehört. Wenn dies Datum aber auch sicher wäre und *vor* das Jahr Dungi 54 fiele, so könnte es doch hier nicht in Betracht kommen, da man der Kürze halber wohl die mit dem Gegner verbündete weniger wichtige Stadt (sie steht sonst an 2. oder 3., niemals aber an 1. Stelle)

[1] Die Bezeichnung dieses Jahres als 54. Jahr *DUN-GI*s stützt sich auf die höchst wichtige von HILPRECHT publizierte Königsliste (*B. E.*, Series A, XX, part 1, no. 47, R), die dem genannten König eine 58-jährige Regierungsdauer zuschreibt. Freilich erwies sich diese Liste bezüglich der Regierungszeit *Gimil-Sins* als fehlerhaft; allein dieser Umstand berechtigt uns nicht, an der Richtigkeit der übrigen Angaben der Liste zu zweifeln, zumal die Dauer der Regierungszeit *Bür-Sins* völlig zutrifft. Die erste der beiden Städte findet sich zweimal auch (irrtümlich?) *Lu-bu-um*^{ki} geschrieben und statt *10 lal 1* (= 10 *minus* 1) bietet eine Tafel die später durchweg angewandte Schreibweise der 9.

nicht aber die gegnerische *Hauptmacht* (hier *Simuru*) unerwähnt lassen durfte.

RADAU[1] sucht die Nichterwähnung der 4.—8. Zerstörung Simuru's durch die Annahme zu erklären, alle diese Ereignisse seien wohl erst gegen das Jahres*ende* eingetreten, wo die betreffenden Jahre schon durch andere bedeutsamen Vorgänge ihr historisches Merkmal empfangen hatten.

Dieser auf den ersten Blick recht annehmbar erscheinenden Erklärung kann ich jedoch nicht beipflichten. Hier meine Gründe:

1. Nach RADAU kämen auf den Zeitraum von Dungi 42 bis Dungi 54, also auf 13 Jahre 7 Zerstörungen ein und derselben Stadt. Wenn man sich nun auch das „*ba-ḫul*" = „wurde zerstört" nur als eine teilweise Zerstörung vorzustellen hat, so ist doch eine solch rasche Aufeinanderfolge von Invasionen mindestens auffallend.

2. Auffallend ist ferner, daß in den 5 innerhalb jenes Zeitraumes auftretenden Formeln vom Typus *mu uš-sa*[2] (worunter auch ein *mu uš-sa . . . . mu uš-sa-a-bi*[3]) niemals auf eine der angeblichen 4.—8. Zerstörung von Simuru Bezug genommen wird.

3. Höchst sonderbar aber ist die bis jetzt gleichfalls außer acht gelassene Tatsache, daß die bei REISNER, Tempelurkunden aus Telloh, No. 61 sich findende Jahresformel „*mu uš-sa Ur-bil-lum-ma*^{ki} *a-du 9 kam-aš ba-ḫul*" *wiederum gerade die „neunte" Zerstörung* einer Stadt erwähnt, von der uns doch nur eine zweimalige Zerstörung (vom Jahr Dungi 55 und Jahr Bûr-Sin 2) bekannt ist.

Diese Gründe und insbesondere der dritte derselben legen die Erwägung nahe, ob nicht etwa die Phrase „*a-du 9 kam-aš*" nur *symbolisch* und zwar im Sinne von „vollständig, für immer" zu verstehen sei und zwar um so mehr als nach dem Jahr Dungi 54 wenigstens in den Inschriften der Dynastie von Ur — so weit ich sehe — der Stadt *Simurru* gar nicht mehr gedacht wird, was sich durch die Tatsache ihrer völligen Zerstörung leicht erklärte.

---

[1] In dem obengenannten, durch kulturhistorische Aufschlüsse interessanten und daher recht verdienstlichen Werk, p. 264.

[2] d. h. das *1.* Jahr *nach* dem in der Jahresformel erwähnten Ereignis.

[3] d. h. das *2.* Jahr *nach* dem in der Jahresformel erwähnten Ereignis.

Eine derartige Bedeutung ist bis jetzt nur für die 7-Zahl erwiesen. Wenn es zB. in V *R.*, 6, 10 von den Schätzen Babylons heißt, daß die Könige von Elam sie „bis zum 7. mal" (*a-du 7 a-an = a-dī sebē-šu*) weggeschleppt hätten, so kann das natürlich nur im Sinne einer vollständigen Ausraubung zu verstehen sein.

Ebenso gibt sich die Bedeutung 7 = „vollständig" in dem Brauche kund, alle Sündenschuld durch 7-malige Bannlösung zu tilgen[1]. Der vollkommenen Wirkung muß eben eine vollkommene Ursache entsprechen. Obendrein wird „7" an verschiedenen Stellen durch *kiššātu* „Gesamtheit" erklärt[2].

Gilt nun wirklich Ähnliches von der 9-Zahl und zwar schon im Altbabylonischen?

Zunächst muß hervorgehoben werden, daß es bereits unter *Gudea* eine Zahlensymbolik gab. Wird doch die Göttin *Nisaba*, die im Traumgesicht des großen Patesi eine so wichtige Rolle spielt, als 'Kennerin der Bedeutung der Zahlen' gefeiert. Außerdem ist die symbolische Verwendung der 7-Zahl in den altbabylonischen Texten (insbesondere denen Gudeas) handgreiflich. Daneben wird aber allem Anschein nach auch bereits unter Gudea die „*Neun*" als Symbol verwandt. Im Gudeazylinder B XIII, 18—XIV, 10[3] werden die Geschenke aufgeführt, die der Patesi, der Erbauer des *E-ninnū*, der Gottheit darbrachte. An erster Stelle stehen nun die Geschenke, welche die kriegerische, alles bezwingende Macht *Ningirsu*s kennzeichnen: sein (Streit)-wagen, der „*sieben*köpfige Streitkolben, die schreckliche Waffe des Kampfes" und das „*Schwert mit den neun Emblemen*". Hier erscheinen also 7 und 9 als Ausdruck der unwiderstehlichen (vollkommenen) göttlichen Strafgewalt.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, daß die Ausrottung einer feindlichen Stadt im *Namen* und in der *Kraft* des *Landesgottes* vollzogen ward, so verstehen wir, warum gerade die Zahl 9 hier zur Geltung kommt.

---

[1] KING, *Bab. Magic and Sorcery*, Text 11, 29—39.

[2] Worauf bereits ZIMMERN, *Babyl. Bußps.*, p. 73 (45) hinwies.

[3] THUREAU-DANGIN, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*, p. 135.

Noch mehr! Auch in den assyrischen Beschwörungstexten (die meines Erachtens auf eine ältere babylonische Tradition zurückgehen), kommen 7 und 9 als Symbole nicht nur nebeneinander vor, sondern können einander auch vertreten. Während jedoch die 7 vorzugsweise die *extensive* Totalität bezeichnet, kommt durch die 9 sowohl die *extensive* als auch die *intensive* Totalität deutlich zum Ausdruck.

In der *Maḳlû*-Tafel V, 21ff.[1] wird eine Beschwörung durch ein aus 7 Affekten (2 des Vertrauens, 5 des Flehens) bestehendes Gebet eingeleitet (27—28). Hierauf folgen 9 (durch *ki-ma* eingeleitete) *Verwünschungen*, die den Wirkungen der Zauberkräuter entlehnt sind (30—38). Den Schluß bilden 3 Gruppen von *je 3* Flüchen, worin dem Urheber des Zaubers a) Ruhelosigkeit an jeglichem Ort (40—42), b) Erniedrigung zum Tier (43—45), c) langsamer qualvoller Tod (46—50) gewünscht wird[2].

Ähnliches bietet *Maḳlû* IV, 97ff. Voraus gehen 14 (2×7) triumphierende Bannsprüche (97—110), indem zugleich 2×7 Bilder der Zauberinnen dem Feuergott übergeben werden (111—114). Hierauf folgt eine 9-malige flehende Aufforderung an den *Feuergott*, die Urheber des Zaubers zu *vernichten*.

In *Maḳlû* V, Col. IV (TALLQ. 80ff.) endlich begegnen wir einer 9-maligen Beschwörung unter Anrufung des *Sadû* (= des „Berges", hier Ehrenname des Feuergottes) um Schutz gegen den drohenden Zauber (156—165). In der darauffolgenden Beschwörungsformel dagegen werden *14* (2×7) Aufforderungen an die Spukgeister gerichtet, sich zu entfernen, und daran schließt sich die Anrufung von 4 Gottheiten.

Aus all dem geht deutlich hervor, daß die 9-malige Beschwörung, sei es mit oder ohne vorausgehende 7- oder (2×7)-malige Verwünschung des Zaubers, eine *besondere Kraft zur Ausrottung des Bösen* zugeschrieben wurde. Dies wird besonders klar durch den Umstand, daß 1. an die 9-Zahl sich besonders kräftige Bannflüche knüpfen und daß 2. wiederholt gerade der alles verzehrende Feuergott 9-mal angerufen wird.

---

[1] K. L. TALLQVIST, *Assyrische Beschwörungsserie Maḳlû* (1894).

[2] Durch diese Analyse wird zugleich die Integrität des vorliegenden Literaturstücks bewiesen und tritt der kunstvolle Aufbau des Ritus klar hervor.

Hier haben wir fixe Tatsachen, die sich nicht durch allgemeine Redensarten und Berufung auf den Zufall entkräften lassen.

Daraus folgt aber, daß die totale Ausrottung einer feindseligen Stadt kaum ausdrucksvoller bezeichnet werden konnte, als so: *a-du 9 kam-aš ba-ḫul* „sie wurde zum 9. mal zerstört", zumal wenn wir auch hier uns wieder daran erinnern, daß diese Vernichtung jedenfalls vorzugweise eine Verheerung durch Feuer war und im Namen und in der Macht der Gottheit sich vollzog.

So kommen wir auf zwei verschiedenen Wegen zu dem gleichen Resultat, das wir eingangs als These aufgestellt haben.

Daran knüpft sich naturgemäß die weitere Frage: Wie kommt die *„Neun"* zu dieser Bedeutung einer *extensiven* und *intensiven Totalität* und wie hat sie *heiligen* Charakter erlangt? Die Erklärung liegt nahe. Die natürlichste geschlossene Vielheit, der man hundertmal auch in babylonischen Texten begegnet, ist die *3*. Die *9* aber ist jene Größe, welche aus der *3* durch deren *eigene Kraft*, d. h. ohne Beihilfe einer andern Größe hervorgeht. Da ferner die *Dreiheit* vorzugsweise von der Gottheit (vgl. die zahlreichen Göttertriaden) gilt, so stellt die *9* die Vollwirkung der göttlichen Kraft dar, die weniger bei den Werken friedlicher Gestaltung, als bei der Überwindung einer gottfeindlichen Macht zur Entfaltung kam. Wir haben also *3* als Ausdruck des „Ganzen" und zugleich des „Göttlichen, Heiligen", die *Potenz* (3×3) als Sinnbild der *Kraft*entfaltung. Durch den letzteren Umstand unterscheidet sich die Bedeutung der 9- von derjenigen der 7-Zahl. Da aber auch diese „heilig" ist und die „Vollendung" bezeichnet, so erklärt es sich, warum sie in der Regel selbst dann symbolisch gebraucht wird, wo an sich ebensogut und noch mehr die 9-Zahl am Platze wäre. Das verhältnismäßige seltene Auftreten der „Neun" als Symbol beweist also gar nichts gegen unsere These, zumal gerade die religiösen Texte, in welchen sie am ehesten zu erwarten ist, noch viel zu wenig bekannt sind.

Dr. F. X. Kugler S. J.

Sardorum sacra et sacrorum signa
de l'époque des nouraghes
et leurs rapports avec la religion astrale et astronomique de l'Asie et de la Méditerranée[1].

Je viens de visiter le Musée de Cagliari que son savant directeur, Mr. TARAMELLI est en train d'installer et d'ordonner sur l'acropole de l'ancienne capitale de la Sardaigne. J'ai pu étudier là tous les matériaux du célèbre dépôt d'Abini, près de Teti, découvert en 1878, qui constituent à eux seuls la plus riche et la plus importante collection de bronzes nouragiques[2]. Les descriptions qu'en ont publiées E. PAIS (*Bull. della Sard.* 1884 p. 67—75) et plus tard G. PERROT (*Hist. de l'Art*, IV, p. 77 et suiv.) et PINZA (*Mon. Ant.* XI, 1901, *passim*) nous donnent bien une idée de la qualité et de la variété de ces objets, mais elles ne nous éclairent pas sur leur valeur représentative par rapport à la religion et la civilisation dont ils sont les témoins expressifs[3]. Mr. PERROT (o. c. IV, p. 92) remarquant que la plupart de ces objets ont

---

[1] Cette étude, dont je suis heureux de pouvoir offrir les premices, en hommage à un orientaliste de si grand mérite comme M. HILPRECHT, paraitra amplifiée, l'année prochaine en italien dans le Vol. IV de mes Studi e Materiali di archeologia e numismatica. Dans les citations j'indique cette publication par la sigle STM.

[2] SPINAZZOLA, dans son travail sur les „*Bronzes de la Sardaigne*" (Naples, 1903) rappelle avec raison les relations militaires que la Sardaigne avait avec l'Egypte au temps de la XVIII dynastie; et il fait aussi, au point de vue objectif, plusieurs observations qui mériteraient d'être remarquées.

[3] J'ai lieu d'espérer que les objets provenant du même endroit qui appartiennent maintenant à Mme Vve GOUIN, seront bientôt acquis par l'Etat, ce qui permettera de réunir tout entier le dépôt sacré d'Abini.

été trouvés dans une *favissa* (v. le dessin, p. 79) en conclut justement que les bronzes d'Abini formaient le mobilier d'un Sanctuaire, mais il se laisse malheureusement égarer par les idées de PAIS, guide peu sûr en archéologie et encore attaché à l'ancienne erreur carthaginoise[1]. Il est absolument hors de propos de rappeler Carthages et l'influence punique en ce cas, puisque la civilisation nouragique remonte certainement à l'âge du bronze, et se relie intimement à la civilisation préhellénique, protogrecque, et protoétrusque[2].

Pour expliquer une telle accumulation d'objets dans la *favissa* d'un temple, il est superflu d'imaginer une catastrophe imminente, ou des révolutions politiques. Quand les ex-voto d'un temple devenaient par trop encombrants, on les enfermait pêle-mêle dans des favissae, expressément construites, comme de précieux dépôts, comme de vrais *thésauroi*. Je me propose précisément de démontrer, en interprétant les bronzes d'Abini, que ceux-ci représentent, au moins partiellement, le trésor et en même temps le mobilier d'un temple nouragique et cela me sera d'autant plus facile que nous connaissons maintenant le temple nouragique, grâce au zèle clairvoyant de Mr. TARAMELLI, admirablement aidé par l'activité et la sûre expérience de Mr. NISSARDI, le topographe des 4000 nouraghes de Sardaigne.

Ce sont les fouilles pratiquées par eux au mois d'Août dernier, qui ont mis à découvert le temple typique de l'époque des nouraghes, sur la grande terrasse de lave qui domine Isili d'un côté et Gergei de l'autre, et qu'on nomme la Giara de Serri ou de Santa Vittoria: Mr. TARAMELLI est en train d'écrire l'histoire détaillée de cette grande découverte, et à sa requête, j'aurai l'honneur de la présenter moi-même à l'Académie des Lincei, parce que mes travaux ont en quelque sorte préparé, — et ce m'est une grande satisfaction, — l'explication du temple nouragique et de son mobilier.

---

[1] V. *Rend. dei Lincei*, 1909, p. 1—48.

[2] DE SANCTIS, *Storia dei Romani* I; 334, fait remonter jusqu'après le sixième siècle la colonisation de la Sardaigne par les Phéniciens, et avec raison. Les plus anciens monuments phéniciens de la Sardaigne sont ceux de Tharros, qui ne dépassent pas le VI s. av. J.-Chr. Voir aussi TARAMELLI, *Mon. Ant.* XVIII, p. 119.

Le temple nouragique de Santa Vittoria, de même que le *templum* que j'ai reconnu sous le *lapis niger* de Rome, répond à l'idéologie religieuse du *mundus*[1]. Il se compose essentiellement d'un *puteus* praticable, construit en pierre, avec une θόλος conique et d'une table *(mensa)* au ras du sol, pour les sacrifices sanglants au dieu père (Sardus Pater), et à la déesse mère, dont on a trouvé, comme nous verrons, les idoles. Le *puteus* sacré est construit entièrement en pierres taillées en forme de clous (*opus cuneatum*); on y descend jusque au fond au moyen d'un bel escalier qui débouche devant la *mensa.*

Sans trop m'arrêter à d'autres détails, je dirai que le plan de ce temple rappelle dans certains détails celui des constructions dites „Tombeaux des Géants", et qu'il s'élève au milieu d'un large clos (*temenos*) fermé de murs nouragiques, rattachés à des tours de défense qui sont des nouraghes.

Je publie ici fig. 1 un dessin d'un petit bronze du Musée de Cagliari, qui reproduit, à ce que je crois, un modèle de temple nouragique. Près d'un ναὸς surmonté de trois oiseaux, s'élève une tour carrée dont le caractère sacré est déterminé par le bétyle central conique, et les pillers bétyliques des quatre coins. Ce monument se rattache d'un côté au temple nouragique de S. Vittoria, et de l'autre il rappelle le *ziggurrat* babylonien.[2]

Notons avant tout que les céramiques trouvées dans les ruines du temple de Serri, appartiennent au type aenéolithique, et rappellent par la technique, le style et la décoration les vases prémycéniens de l'île de Syros. Parmi les autres objets trouvés dans ce temple les plus importants sont deux têtes de taureaux en calcaire blanc, de style presque mycénien, et quelques fragments aussi en pierre blanche, dans lesquels je crois reconnaître l'idole rudimentale et aniconique du Sardus Pater, en forme de petite colonne (κίων) au chapiteau surmonté d'une couronne de plumes ou de rayons, orné d'oreilles et de deux ou

---

[1] V. *Rend. dei Lincei* 1901 p. 130 et suiv.

[2] Sur le *ziggurrat* et son idéologie religieuse voir HILPRECHT, *The excav. in Assyria and Babylonia,* 1904, p. 449 et suiv. Sur le temple nouragique en rapport avec le *ziggurrat* je viens de faire une communication à l'Acc. dei Lincei qui est sous presse dans les *Rend.* 1909.

de trois paires d'yeux[1]. Auprès du temple on a trouvé une grande pierre bétylique de lave, en forme de stèle, qui devait surmonter, à ce qu'il paraît, la porte du puits; et plusieurs blocs carrés de calcaire blanc marqués de renfoncements où l'on plombait les idoles ou les épées offertes en ex-voto, ainsi qu'une de ces épées entière, et d'autres en morceaux, et un taureau de bronze avec un oiseau posé entre les cornes, destiné à être

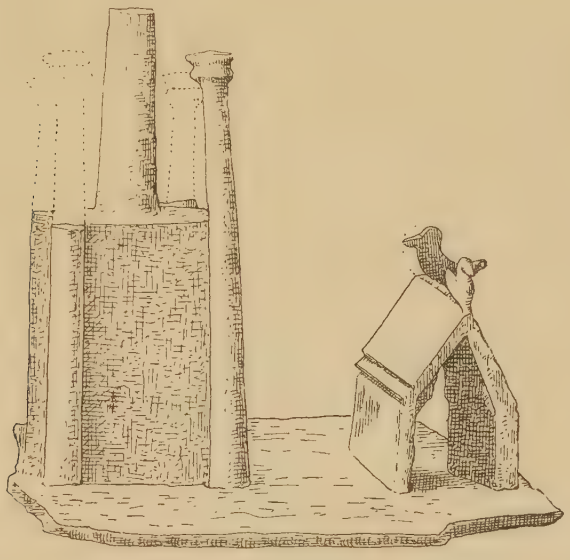


Fig. 1. Modèle d'un temple nouragique. Musée de Cagliari.

planté sur une de ces épées, comme l'indique une fissure horizontale dans le corps de l'animal (v. fig. 31). On a trouvé aussi des fragments de barques votives, et les trois idoles suivantes:

a) une espèce de berger en adoration, la tête ceinte du *strophium* semblable à celui d'Abini (PERROT. IV, p. 69. fig. 59); hauteur 0,29.

---

1 Confronter l'idole à κίων σχῆμα τετράγωνον de la barque sacrée de Vetulonia, que j'ai expliquée dans *Mus. top. dell'Etruria,* p. 30 et suiv.; l'autre semblable à une barque-lampe bilychne de Mandas fig. 34 (cfr. SPINAZZOLA, *Br. d. Sard.* 10), la tête ornée de plumes du Sardus Pater, TARAMELLI, dans *Memnon*, II, pl. X 3 — et les idoles sardes à plusieurs yeux, PERROT, IV, fig. 51, 52.

b) un porteur d'eau muni d'un *urceus* de type nouragique suspendu à une corde (haut. 0,13).

c) une nourrice (κουροτρόφος), de type assez primitif, assise sur un escabeau à six pieds, vêtue d'une double tunique et couverte d'un manteau, la main droite levée et largement ouverte, la gauche cachant les *pudenda* d'un petit garçon ithyphallique posé sur ses genoux qui tient un attribut brisé (haut. 0,10).

Ces objets trouvés sur la *giara* de Santa Vittoria prouvent sans réplique que les bronzes correspondants du dépôt d'Abini appartiennent à l'âge nouragique. Aussi est-ce à bon droit que Mr. TARAMELLI soutient, à propos des nouraghes de Gesturi et de Palmavera (*Mon. Ant.* XVIII, 1907; XIX, 1909) et des tombeaux aenéolithiques de *Anghelu Ruju*[1], que la civilisation nouragique se rattache à la civilisation aenéolithique de la Sardaigne, dont elle représente le développement dans l'âge du bronze, en même temps qu'elle reçoit des éléments nouveaux et une élaboration religieuse nouvelle au contact de la civilisation préhellénique de l'Egée.

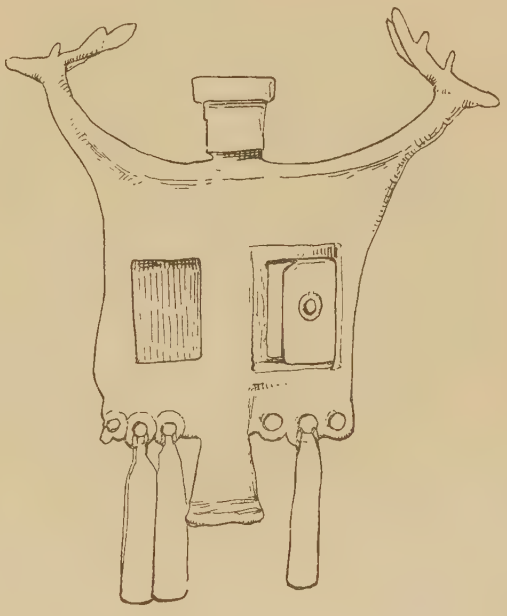
Il ne m'appartient pas de traiter ici pareil sujet, en contradiction avec les idées de Pais, telles qu'on les voit dans son nouvel article sur la «Civilità dei Nuraghi» (*Rend. d. Lincei*, 1909, p. 1—48). Mon but est de donner ici l'explication d'une série de bronzes énygmatiques, de l'époque nouragique, et surtout des épées votives, avec ou sans animaux. C'est en visitant le Musée de Cagliari, et la collection privée de Mr. GOUIN à Capoterra, et à Sassari celle de Mr. DESSI, que j'ai pu me rendre compte directement de la signification religieuse de ces épées. M. PAIS publie dans l'article cité plus haut (p. 38—9) le plus important des monuments de ce genre, appartenant à la collection DESSI fig. 2—2a; il en fait un trophée de guerre, votif, surmonté d'une cuirasse (*sic*). C'est donc de celui-là que je partirai pour montrer les rapports entre la civilisation nouragique et son culte du Sardus Pater, et les monuments asiatiques. J'entends aussi révéler la

[1] La monographie de TARAMELLI dans *Mon. Ant. d. Lincei* sur les tombeaux d'Anghelu Ruju est sous presse. On peut voir en attendant mon Compte-rendu de la section d'archéologie du deuxième congrès des savants, publié et illustré à part, sous le titre „*Italici ed Etruschi*" 1909, p. 33 et suiv. pl. XX; XXI.

raison et la signification du culte des pointes (épées, javelots, flèches, lances, poignards, broches, épingles) ainsi que les animaux qui s'y rattachent, non seulement dans les monuments de la Sardaigne, mais dans ceux de l'Orient asiatique dont il provient.

Le trophée votif de la collection DESSI a été trouvé près du Nouraghe Padria en même temps qu'un guerrier à cornes du

1 : 20



1 : 3

Fig. 2—2a. Signum de Padria.
Coll. Dessi-Sassari.

type commun, et quatre javelots. Il se compose de trois épées longues m. 1,50, plantées en guise de rayons sur une espèce d'*omphalos*. La pointe de l'épée du milieu passe, au moyen d'une gaîne, à travers une plaque en forme de pavillon surmonté de deux bustes de cerf, qui rappelle à première vue les bustes de cerf attachés aux épées d'Abini (v. fig. 27—29).

Ce pavillon présente en outre deux ouvertures rectangulaires, munies chacune d'un volet tournant sur charnière, et dont l'un ouvre en dehors, comme l'indique l'anneau, et l'autre en dedans. Tout en haut il y a une gaîne pareille à celle d'en bas, dans laquelle est plantée une pointe de lance. Le bord inférieur est garni de trous retenant des pendentifs en forme de hache. Pour se rendre compte de la signification de cet enblême, il faut d'abord expliquer les épées d'Abini, surmontées tantôt de deux bustes opposés de cerfs, tantôt d'un taureau.

Les Egyptiens donnaient le nom d'*acar* (pl. *aker*) à ces groupes formés par deux bustes d'animaux se tournant le dos. BRUGSCH en avait deviné le sens (*Dict.* V, p. 23), lorsqu'il les définissait comme des «fictions astronomiques, se rapportant au lever du soleil»[1]. Là s'arrêtait son explication, que je suis en mesure de compléter, grâce à mes recherches sur l'idéographie préhellénique.

Les bustes de cerf plantés sur les épées sacrées de la Sardaigne ont la même signification idéologique que le double cervoïde ou la chèvre à deux corps gravée sur l'agathe préhellénique fig. 4, et qui n'est autre, selon moi, que la *Capella* astronomique tournant autour de l'axe du monde (v. *STM*, II, p. 41)[2]. La conception astronomique de la Capella avec son *haedus*, ou l'Αἴξ avec les ἔριφοι est si ancienne, que nous la voyons figurée sur les fuserolles d'Ilios, sorties des plus profondes couches aenéolithiques, comme étroitement liée avec le monde en mouvement *(mundus vertens)* et à son conducteur idéal, l'*Auriga* (Ἡνίοχος), fig. 4—5[3]. Dans la sphère céleste des Etrusques que j'ai reconnue dans la pendeloque de Vulci, fig. 6, on voit parmi d'autres constellations au dessus du taureau la

---

[1] LANZONE (*Diz. di mitol. egizia*, I, tav. IV) donne deux exemples: l'un, une peinture, avec deux bustes de sphinx; l'autre, un amulette, avec deux bustes de lion; tous deux du Musée de Turin, qui possède aussi un acar de taureau.

[2] V. d'autres représentations de la Capella avec ses *haedi* dans *STM*, II, p. 40 et suiv. La Capella se confond souvent avec le Bélier zodiacal et avec le Capricorne qui a son orbite aux dernières limites de l'horizon.

[3] V. *STM*, III, 295. Je crois reconnaître la figuration de la Capella avec ses *haedi* dans une idole égyptienne de Nouit, de l'âge prédynastique (v. *STM*, III, 103). V. fig. 35 la *Capella* surmontée de l'étoile *Auriga*.

Fig. 4. Agathe préhellénique de Corinthe

Fig. 4—5. Fuseroles d'Ilios. Musée de Berlin.

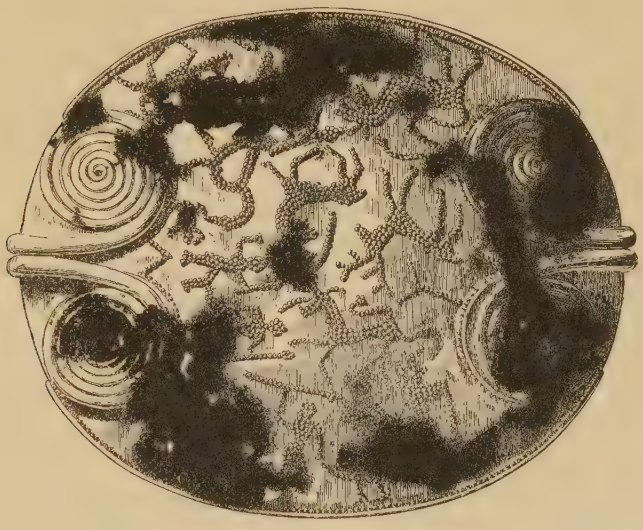


Fig. 6. Pendeloque d'or de Vulci 2 : 1. Antiq. de Munich.

Fig. 7. Crétule de Kato-Zakro. Musée de Candie.

Fig. 8. Crétule de Cnossos. Musée de Candie.

Capella avec son *haedus* separés par une corne qui marque le milieu du ciel[1]. Dans la sphère céleste des Babyloniens elle porte le nom de Ashkar, avec un signe uranographique spécial[2]. Sur l'agathe préhellénique que je viens de citer est gravé l'axe atlantique du monde pour bien marquer qu'il s'agit d'une constellation circumpolaire. Les Sardes des nouraghes remplaçaient l'axe atlantique par une épée à double tranchant verticale (= ὀβελίσκος), c'est-à-dire, idéologiquement, qu'ils concevaient l'axe à la place du soutien du monde. Le changement de chèvre à cerf ne fait aucune difficulté. J'ai déjà démontré que dans les régions où le cerf abonde, telles que l'Asie Mineure, la Grèce, et la Sardaigne, la chèvre sauvage crétoise a été souvent remplacée par une biche fantastique portant bois comme le mâle[3]. Négligeant d'autres preuves, je reproduis ici une *cretula* de Kato-Zakro fig. 7, découverte après mon exégèse des monuments préhelléniques de la Capella, qui explique mieux que toute autre la signification idéographique et religieuse de cet astérisme, identifié par Ovide avec Amalthée, la chèvre nourricière de Jupiter fig. 8:

Nascitur Oleniae signum pluviale Capellae
Illa dati coelum praemia lactis habet (Fast. V. 113).

La Capella astronomique de la crétule crétoise de Kato-Zakro a des bras et une poitrine humaine, et une seule corne en guise de bois de cerf. Il serait impossible d'exprimer plus clairement la nature divine de la nourrice céleste[4]. L'*acar* sarde de la biche, ou chèvre divine à bois de cerf, marque la position de cet astérisme dans le ciel, tantôt à l'est, tantôt à l'ouest sur l'horizon; c'est là l'idéographie normale préhellénique, comme j'ai demontré à propos d'autres signes astronomiques. Et que ce soit bien exactement la signification de l'*acar*, soit asiatique,

---

1 Pour la description de ce pendeloque v. KARO, *STM*, II, p. 138 et pour mon explication v. *STM*, II, p. 85, suiv. et ci-après p. 324, note 1.

2 V. *STM*, II, 38, 190; III, 276 et suiv.

3 C'est la Cerynitide de la mythologie. V. *STM*, II, 39 et suiv. et 45.

4 V. dans *STM*, III, 76 et comparez dans *STM*, II, 32, la représentation sur fayence trouvée au palais de Knossos avec la Capella *unicorne* qui nourrit un de ses ἔριφοι; et dans *STM*, II, 13, la cretula de Knossos avec Zeus nourri par la Capella et protegé par les Dactyles exprimés par les doigts d'une main.

égyptien, préhellénique, grec, sarde ou étrusque, les deux portes ou fenêtres qui s'ouvrent en sens opposé sur l'acar sarde de Padria, le prouvent bien clairement. La porte qui s'ouvre à gauche est probablement l'entrée du soleil levant, et l'autre la sortie du soleil couchant.

Je reproduis ici fig. 9 un petit cylindre babylonien de Brit. Mus. (N. 89. 110) qui exprime la même idée. JEREMIAS (*Das alte Testam.* p. 21) et d'autres orientalistes l'ont reconnu, du moins partiellement. MENANT, au contraire, publie toute une série de pareils cylindres sans pouvoir les interpréter.[1] Sur celui-ci on voit Samas, bien caractérisé par deux ailes de feu. A droite et à gauche s'élèvent deux montagnes, expression idéographique des limites du monde à l'orient et à l'occident[2]. Samas debout, va poser le pied gauche sur la cime de droite, se dirigeant vers la porte de l'occident, représenté par un battant de porte surmonté d'un lion. Deux acolytes divins lui ouvrent la porte, tandis qu'un autre ferme celle qui est derrière lui, également surmontée d'un lion. Deux astres, accompagnés de signes uranographiques, probablement l'étoile du soir et celle du matin, marquent le caractère astral de la figuration et annoncent, à ce que je crois, le voyage du soleil dans le royaume d'Istar pendant la nuit, comme Hespéros et Phosphoros des Grecs. MENANT avait compris que les scènes figurées sur ces cylindres se rapportent au voyage du soleil dans les régions d'outretombe, à cause des deux battants de porte qui rappellent les sept portes du Scheol. Mais dans le cylindre qui nous occupe en ce moment la scène principale symbolise non pas le voyage mystique d'Istar, mais bien le voyage réel du soleil qui traverse idéalement les grilles du ciel matinal et vespertin. Le temps est marqué par les deux lions chevauchant au-dessus des battants, image du lion sidérique zodiacal qui accompagne le soleil au plus fort de l'été[3].

---

1 MENANT, *Recherches sur la glyptique orientale;* I, p. 121—6.

2 A propos de la montagne cosmique du *mundus* préhellénique, et de son dédoublement, v. *STM*, III, 10 et suiv.

3 Le lion de droite tient dans la gueule les χηλαί de la constellation qui précède (Cancer). J'ai illustré dans leur ensemble les représentations préhelléniques du lion zodiacal dans *STM*, II, 24 et suiv.

Fig. 9. Cylindre du Brit. Mus. No. 89. 110.

Fig. 10. Cylindre hétéen. Brit. Mus.

Fig. 11. Cornaline de Zêro. 1 : 2. Crète.

Fig. 12. Anneau d'or de Mycène. Coll. Evans 2 : 1.

Un cylindre hétéen fig. 10 (v. *STM*, I, 222) met la porte du ciel en rapport avec la constellation du Taureau; et du reste quantité d'autres cylindres orientaux répètent et varient le même sujet[1].

Nous venons de déterminer le sens fondamental de l'emblème de Padria; il s'agit maintenant d'expliquer les autres éléments qui le composent.

Les pendentifs attachés au bord inférieur du pavillon céleste de la Capella, symbolisent probablement les six planètes qui accompagnent le soleil dans sa marche autour du monde. Je m'abstiens de justifier ici cette supposition, car il faudrait pour cela expliquer la signification symbolique de la hache, le plus ancien emblème religieux que l'on connaisse, ce qui serait long et compliqué[2]. Occupons-nous plutôt du poignard qui surmonte l'emblème de Padria et de ses trois épées.

J'ai déjà rappelé l'agathe de Corinthe fig. 4 (v. p. 316) avec la Capella astronomique tournant autour de l'axe du monde. Plusieurs autres figurations préhelléniques prouvent que les anciens concevaient l'univers comme tournant autour d'un axe ou d'une colonne. J'en reproduis ici quelques-unes que j'ai déjà expliquées dans *STM*, II, et mises en rapport avec les autres. Les fig. 11—12 (v. *STM*, II, p. 16, 151, 152) représentent l'une les lions sidériques couchés près de l'axe du monde astral; et l'autre les lions liés à la colonne atlantique qui soutient le monde céleste[3].

La fig. 13 (v. *STM*, II, p. 22, fig. 141) présente la constellation du Bélier au zénith et au nadir du monde, lié par une espèce de *syndesmos* qui n'est autre que l'axe du monde.

Parallèlement à ces figurations astronomiques, d'autres figurations religieuses expliquent la valeur mystique de la colonne

---

1 V. MENANT, *Recherches sur la glypt. orient.* I, p. 121—123, et *Revue Archéol.* La descente de Samas dans les enfers est représentée dans le beau cylindre JEREMIAS, *Das alt. Test.*, p. 111, fig. 43 que j'expliquerai particulièrement une autre fois.

2 V. «*Bibbia prebabelica*» dans *Stud. relig.* VI, (1906) p. 13 et suiv. Mon étude sur la religion de la hache paraîtra dans STM, IV. Je me borne ici à noter qu'on trouve la hache parmi les amulettes des tombeaux aenéolithiques d'Anghelu Ruju (v. MILANI, *Italici ed Etruschi*, pl. XXI, fig. 88).

3 Le soutien atlantique du monde qui se transforme en Hercule est expliqué en *STM*, II, 24 et suiv.

ou *axis* du monde. L'une des plus importantes est gravée sur une bague minoïque de Knossos, dont la fig. 14 présente un agrandissement (v. *STM*, II, p. 3; p. 100). Elle représente un sanctuaire, ou *temenos*, enceinte protégeant l'arbre sacré de la déesse mère. Devant celui-ci s'élève une longue perche, ou pilier, ou plutôt une colonne effilée en haut et posée sur la terre, dont la pointe disparaît dans le ciel. Une figure ailée paraît en sortir, ithyphallique, *semine jaculante*; elle tient comme attribut un javelot verticale; une hiérodule l'accueille et l'adore.

Fig. 13. Agathe de Megalopolis. Mus. de Berlin.

Fig. 14. Anneau d'or de Knossos. Coll. Evans.

Pour donner à la figure ailée un nom grec qui en expliquât la signification idéographique, j'ai dit qu'elle représentait Zeus dans son épiphanie religieuse, c'est-à-dire Zeus identifié avec Eros-Uranos, sortant du pilier bétylique du monde comme *progonos* de la création[1]. Le pilier n'est donc autre chose que l'axe matériel du monde céleste, celui-là même que nous retrouvons dans les figurations astronomiques, où sa fonction idéale ne fait pas de doute[2]. Dans certains cas, cependant, même sur les

[1] J'ai montré dans *STM*, II, 3 et suiv. que le ἱερὸς γάμος du ciel avec la terre est figuré aussi sous d'autres formes dans les représentations préhelléniques, protogrecques et protoétrusques.

[2] Dans une stèle aniconique de Mycène j'ai reconnu le *fusus* ou ἄξων du monde, en rapport avec l'année lunaire et le culte de Kronos. Voir aussi dans *STM*, 290 et suiv. l'explication que j'ai pu donner des décorations de toutes les fuserolles d'Ilios, en les mettant simplement en lumière, au moyen du *mundus* que j'ai reconnu dans l'objet en terre cuite illustré dans *STM*, III, p. 11. L'ἄτρακτος ou *jaculum* de la fuserolle exprime naturellement l'axis du *mundus vertens*.

monuments préhelléniques, le monde, ou templum céleste, est soutenu, non par une seule colonne, c'est-à-dire par une seule divinité, mais bien par quatre colonnes. Je rappelle à ce propos la peinture de Knossos, publiée dans *Journ. of hell. St.*, 1901, pl. V, où je reconnais le *templum* préhellénique en connection avec le *mundus*[1]. Les quatre colonnes qui dans cette peinture, surmontent le ciel (κοῖλον) du monde souterrain (βόθρος) d'où sortent les ἀμενηνὰ χάρηνα des héros, sont l'expression bétylique

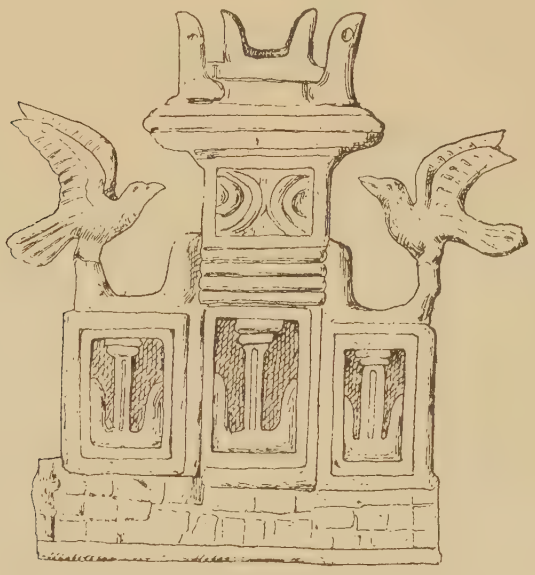


Fig. 15. Templum en or de Mycène (Athènes).

des quatre aspects cosmiques de Zeus, dominateur de l'univers, c'est-à-dire du ciel et de l'enfer, aussi bien que des quatre éléments qui le composent, ciel, soleil, terre et eau. Les *templa* en lamière d'or des tombes royales de Mycène fig. 15, présentent, ainsi que je l'ai remarqué dans mon travail sur le *Mundus et le templum* préhellénique, trois colonnes au lieu de quatre, parceque, d'après l'idéologie bétylique, telle que je l'ai déterminée, le *templum* mycénien répond à une conception trinitaire de

[1] V. *Rendiconti dei Lincei*, 1901, p. 130 et suiv. et *STM*, II 83, III 5 suiv.

la divinité suprême. Dans certains cas les colonnes bétyliques sont remplacées par des pointes de flèches, lances, poignards, javelots (βέλη, ὀβελίσκοι), et cela est cohérent soit à l'idéographie de l'axe idéal du monde, soit à la conception du soleil rayonnant, ou de la divinité astrale. Les monuments de l'Asie, surtout les babyloniens, assyriens ou persans, présentent cette idéographie avec une évidence parfaite. J'emprunte à MENANT (II, pl. VII, 4, 10; X, 7, p. 226) les exemples qu'on voit à fig. 16—18 et qu'il a publiés sans les comprendre et j'offre à fig. 19—21 trois cônes persans inédits du Musée de Florence qui, abstraction faite de leur interprétation spéciale, manifestent à première vue leur étroite relation avec la religion astrale asiatique. Les lances, poignards, stylets, etc. pointillés de globules, de semences et d'étoiles émanants tantôt d'une figure fantastique, évanescente et presque spectrale, tantôt d'autels sacrés, expriment clairement l'essence sidérique des figures auxquelles se rattachent, et la manifestation radiale de la divinité représentée justement par ces lances, stylets ou poignards fig. 21—22[1].

[1] Je me crois en mesure de donner une explication du cylindre du Louvre fig. 16 en le rapprochant tout simplement de la pendeloque plus récente de Munich fig. 6, trouvée à Vulci, qui est une figuration de la sphère étrusque, ainsi que j'en ai déjà fourni l'explication dans *STM*, II, 87, 206. Comparez aussi la fibule de Vulci fig. 41 expliquée plus loin p. 338.

A droite on remarque une figure qui doit représenter l'ὄρνις astronomique, puisqu'elle offre une ressemblance avec le même oiseau de la sphère étrusque, et que la disposition des astres séminaux qui la composent correspond à l'astérisme de l'Aigle dans notre sphère. Dans la sphère étrusque l'ὄρνις est placé à côté de la grenouille, constellation qu'on trouve dans la sphère indienne (cfr. *STM*, II, 206). La grenouille composée de plusieurs globes, se trouve, de même que dans le cylindre du Louvre, au-dessus de l'ὄρνις. De l'autre côté une figure virile est campée, dont émanent 13 *semina* sidériques et trois étoiles alignées au-dessus de la tête. Il est fort probable qu'il s'agisse d'Orion, la plus belle figure du ciel, que les trois étoiles, dites les Rois Mages et le *semen* nimbé (= Rigel) caractérisent. On le retrouve aussi dans la sphère étrusque représenté sous forme de chasseur. ERATOSTHENE et HYGINE assignent XVII étoiles à cette constellation comme dans notre cylindre. La figure opposée pourrait être rapprochée de celle qui représente Hercule terrassant le lion dans la sphère étrusque; et cela d'autant plus qu'elle semble constituée de XV étoiles, le même nombre qu'Eratosthène assigne à la constellation d'Hercule. Il est moins facile de donner un nom à la figure de femme, laquelle pourrait cependant être Cassiopée, au-dessous de sept étoiles de la Grande Ourse et de la

Fig. 16. Cylindre assyrien du Louvre.

Fig. 17. Cône d'Egypte ex Menant II pl. X. 7.

Fig. 18. Menant II, 17.

Fig. 19. Cône d'Egypte de Mus. Florence.

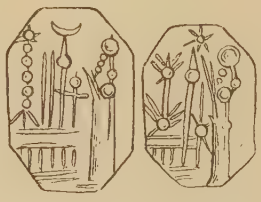


Fig. 20—21. Cônes dactyliques de Crète. Mus. Florence.

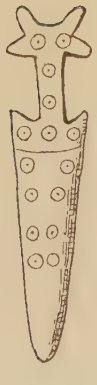


Fig. 22. Ivoire d'Ilios.

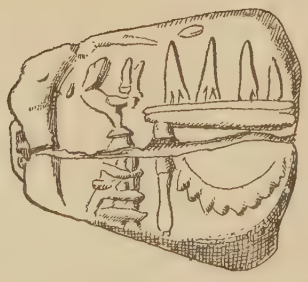


Fig. 23. Crétule de Festos Candie.

Dans *STM*, III, p. 255 et 264 en parlant des Dactyles d'Ilios et des nombreuses expressions bétyliques que ces êtres mystérieux avaient sur les objets de l'usage le plus commun, quand ceux-ci étaient consacrés par des rites spéciaux, j'ai expliqué l'amulette d'ivoire en forme de poignard, fig. 22. Que ce soit un amulette, personne n'en a douté, mais on en ignorait le sens. Il suffit de remarquer l'empoignure en forme de taureau, et les cercles gravés sur l'objet[1], pour se rendre compte qu'il s'agit d'un bétyle sidérique de Zeus-Tauros[2]. Et à propos de la valeur bétylique des poignards comme représentants de la divinité, il ne faut pas oublier qu'Hérodote dit que les Scythes adoraient la divinité sous la forme d'une épée[3]; et nous avons une autre preuve dans la crétule d'Hagia-Triada que je reproduis, fig. 23 (v. *STM*, III, p. 255). Les quatres pointes ou poignards dressés sur une *mensa* ou autel, et adorés par une hiérodule, expriment une conception analogue à celle des quatre colonnes du *templum* préhellénique cité plus haut, mais du point de vue astral, comme symbole des rayons, de même que dans les figu-

Lune. Enfin pour ce qui est de la foudre au centre, il me semble bien qu'elle pourrait marquer l'emplacement de l'étoile polaire, dite le *grand clou (tiji shu)* par les Esquimaux (voir le voyage de Cook dans le *Corriere della Sera* 9 octobre 1909), et expriment Zeus astral et fulgural.

[1] J'ai démontré dans *STM*, II, 4, 27, que le petit cercle avec ou sans points au milieu était l'idéogramme préhellénique du *semen astrale.*

[2] Cette idéologie religieuse confirme indirectement la belle conjecture de Mr. SAYCE, qui, après l'étude de quelques cylindres héthéens (*Mon. hittites*, II, 254) concluait que le signe (= *clavus?*), ou espèce de lame de poignard dressée verticalement, était l'idéogramme de «seigneur» ou «roi» (v. aussi BAILLET, *Rev. Arch.*, 1886, p. 301 et suiv.). L'idéologie asiatique et méditerranée se rencontrent pour déterminer le dieu du ciel au moyen d'une *cuspis porrecta*, et le dieu d'enfer au moyen d'une *cuspis versa;* n'oublions pas l'expression dactylique *pollice verso* des Romains. Cela est prouvé, à mon avis, par plusieurs figurations asiatiques. Notez les stèles *jurariae* qui montrent une *cuspis* surmontant un autel d'où sort le démon (*draco*) du Schéol, dans lesquelles on voit quelquefois un stylet descendant en sens inverse, comme dans le cylindre fig. 24 et le cône du Musée de Florence fig. 19 (v. BOLL, *Sphaera*, p. 201, et SCHIAPARELLI, *Astronomia nell' antico Testamento*, p. 107).

[3] PAIS dans *Rend. d. Linc.* 1909 p. 39 cite encore Amm. Marc. XXI, 2, 23 et d'autres auteurs anciens qui rappellent le culte de l'épée.

rations asiatiques fig. 16—21 expliquées toute à l'heure et dans le cylindre fig. 24 qui représente Samas dominateur du Zodiaque[1].

Puisque, comme nous venons de le voir, la colonne, ou pilier atlantique est l'équivalent bétylique de la flèche, du javelot, de la lance ou du poignard, il me paraît rationnel de considérer

Fig. 24. Cylindre du Louvre.

Fig. 25. Crétule du palais d'Assurbani-pal. Brit. Mus.

comme symbole de la divinité des Sardes soit une simple épée plantée sur une base, fig. 26 en façon d'obélisque, soit le poignard qui surmonte un emblème religieux soutenu à son tour par une épée. Du reste, à part les monuments préhelléniques cités plus haut, l'explication que j'ai donnée de l'emblème de Padria suffit, il me semble, à démontrer que le poignard ou la

[1] Les représentations où je vois Samas ayant autour de son corps la ceinture zodiacale n'avaient pas été reconnues jusqu'à présent. V. MENANT, *La glypt. orient.* II, 55 et suiv. qui en publie cinq sous le titre «nimbe». D'insignes orientalistes comme EPPING, JENSEN, HOMMEL, BOLL, KUGLER ont revendiqué avec raison aux Chaldéens la découverte du Zodiaque (v. JEREMIAS, *Das alte Testament* p. 9) tandis que notre illustre astronome SCHIAPARELLI voudrait le nier (v. *Astron. nell' antico Testam.* p. 109). Une des preuves les plus directes est donnée, à mon avis, par les cylindre fig. 24 dont je viens de parler où Samas paraît orné de la ceinture zodiacale. Nous en avons une autre preuve, quoiqu'indirecte, dans les *signa* de Sardes qui remontent à l'âge du bronze. Je rappellerai encore un couvercle de vase à parfums trouvé à Gezer en Palestine dans un tombeau de la XII. dynastie decoré de signes zodiacaux (v. Rev. bibl. 1907, p. 581); et le *reliquarium* paléoétrusque de Trestina dans mon livre: *Italici ed Etruschi* pl. XII fig. 57, p. 16, qui présente beaucoup d'analogie avec les cylindres asiatiques, exhibant Samas dominateur du Zodiaque ou le zodiaque isolé (cfr. fig. 25 cretula du palais d'Assourbanipal avec la lune couronnée du zodiaque). Sur le Zodiaque voir aussi le travail de PLUNKETT, *Ancient Calendars and Constellations* (London 1903).

pointe de lance dressé tout en haut symbolise la divinité qui a sa plus haute manifestation, dans le ciel astronomique, c'est-à-dire le soleil.

Fig. 26. Épée d'Abini.

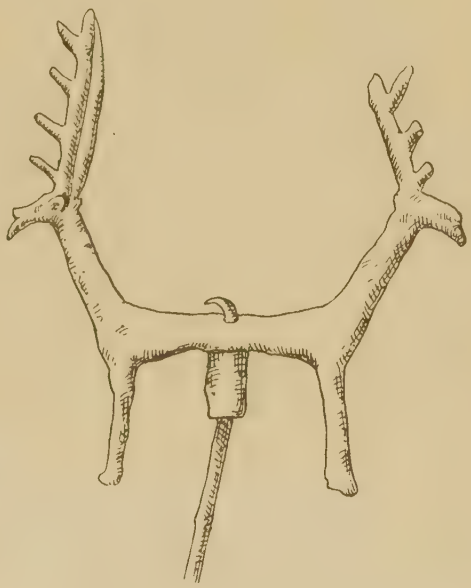


Fig. 27. Signum sur l'épée d'Abini.

La signification bétylique du poignard ou de la pointe qui surmonte l'*acar* ressort plus clairement encore en étudiant sa transformation graduelle en image anthropomorphe, comme on peut la suivre dans les *signa* d'Abini, fig. 27—29.

La fig. 27 montre une épée qui traverse l'*acar* de la Capella, et dont la pointe sort du centre de celle-ci. Dans ce cas il est clair que l'épée est le signe idéographique de l'axe du monde, autour duquel tourne la Capella, et qui tient de celle-ci la vie et le mouvement[1]. La pointe qui sort de l'*acar* symbolise le dieu suprême, céleste *index* du soleil, ou de l'étoile polaire.

La fig. 28 montre l'*acar* de la Capella surmonté d'un poignard ou d'une pointe de lance comme dans l'emblême de Padria, avec la différence que le poignard s'élève au dessus de deux jambes schématiques fixées dans une gaîne qui par sa forme rappelle le ventre humain. Nous voyons donc un premier élément iconique en connection avec la *cuspis*. Celui-ci exprime l'essence céleste et solaire; les jambes, un premier élément d'humanisation.

La fig. 29 montre l'*acar* de la Capella surmonté d'une divinité guerrière, avec le bonnet à cornes, arc et patère dans la main; c'est la dernière phase de l'évolution iconique de la divinité sarde: c'est la divinité que les Romains nommèrent *Sardus Pater*.

Le Sardus Pater nous est révélé en partie par le κίων triopique du temple de Santa Vittoria, dont j'ai parlé plus haut p. 312[2]; avec l'aide de nos inductions sur la signification bétylique de l'épée, qui est son expression cosmogonique, et de la pointe de lance ou du poignard, qui est son expression radiale. Pour compléter la révélation il fraudrait étudier toutes ses images, qui sont très nombreuses et composées d'éléments très variés. Je me bornerai ici à expliquer l'idole qui surmonte l'*acar* d'Abini, fig. 29 (v. PERROT, IX, p. 82). L'explication que j'en donne servira de clef pour toutes les autres. Le caractère céleste de cette divinité guerrière a son idéographie dans les cornes de taureau qui surmontent comme dans plusieurs de ses images, sa coiffure caractéristique. Les cornes de l'idole dénotent à mon avis que cette divinité émane d'une autre divinité d'ordre supérieur, ayant pour signe idéographique les cornes

[1] Ilios a une conception semblable de la Capella astronomique, qui paraît quelquefois accompagnée de son guide céleste, l'Auriga, qui la tient en laisse v. fig. 4–5 (v. *STM*, III, 295).

[2] Comparez dans *STM*, III, 37 et suiv. mes observations sur les bétyloi d'Ilios et surtout sur le cône bétylique (SCHLIEMANN, *Ilios*, 237) expliqué particulièrement dans *STM*, III, 281.

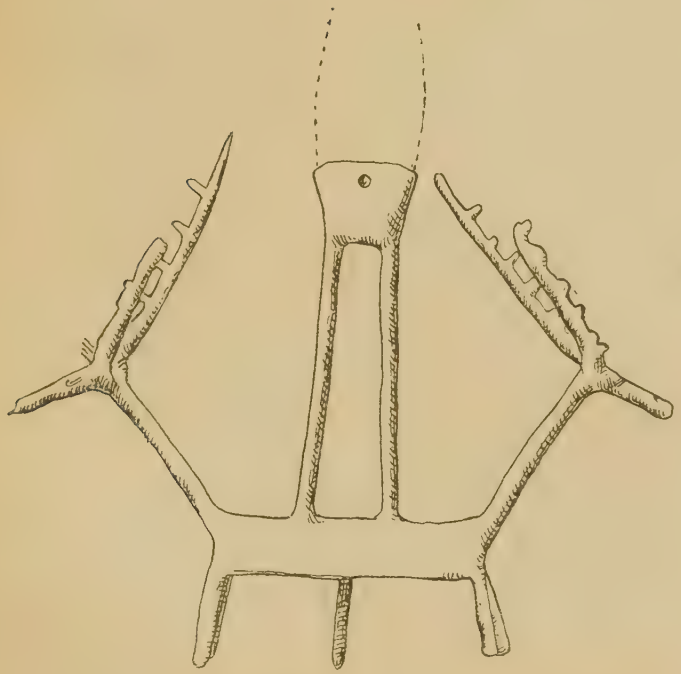


Fig. 28. Signum sur l'épée d'Abini. Musée de Cagliari.

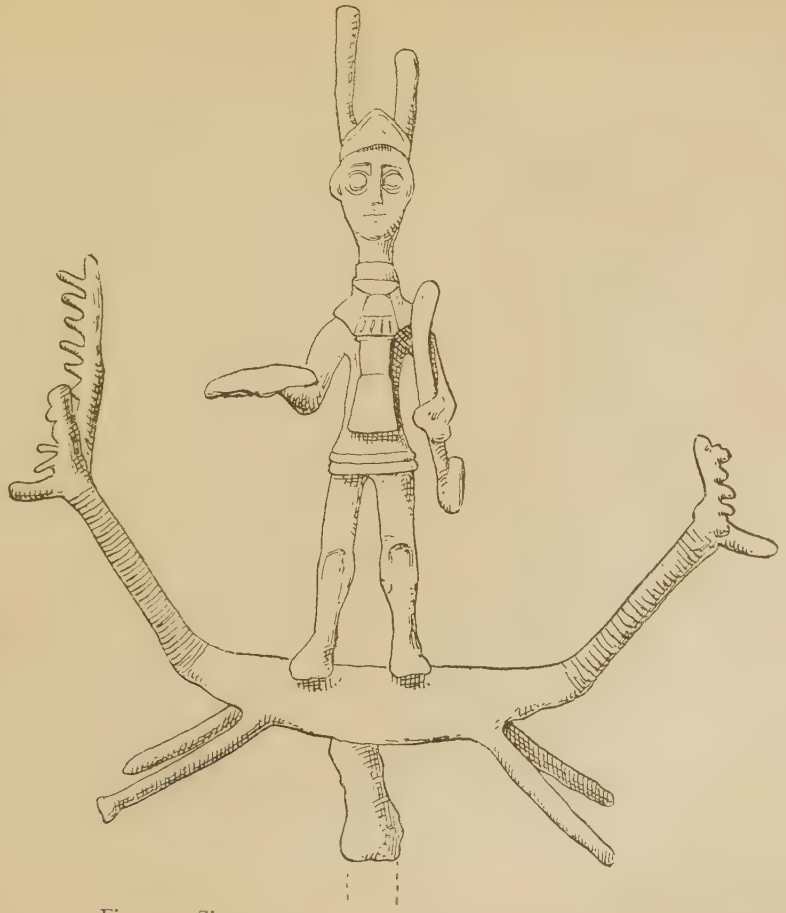


Fig. 29. Signum sur une épée d'Abini. Musée de Cagliari.

Fig. 30. Signum d'Abini.

Fig. 31. Signum du temple de S. Vittoria. Cagliari.

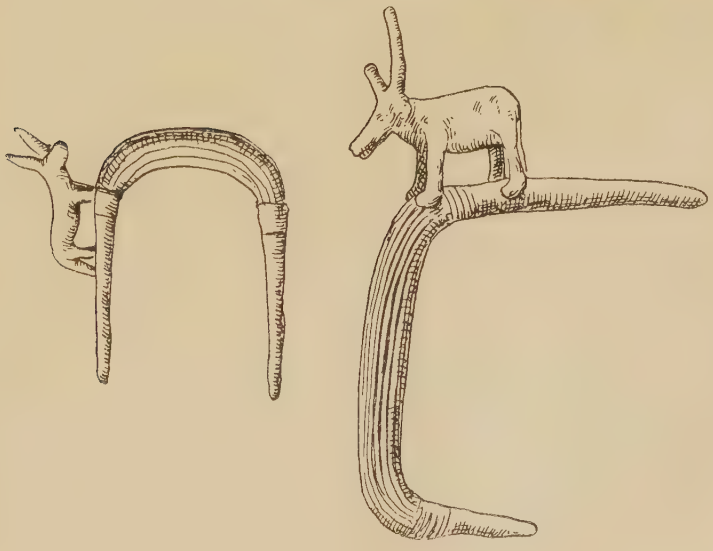


Fig. 32—33. Bronzes d'Abini.

du taureau. Le nom grec de cette divinité est Pappas-Tauros, et il indique un dieu-père qui manifeste sa puissance sur la terre par la constellation du Taureau. Les orientalistes savent que la constellation zodiacale du Taureau est une des plus anciennement connues, et que son importance dans la religion asiatique remonte certainement à un âge présargonique[1].

Dans mes *STM*, II et III, j'ai expliqué les monuments figurés qui se rapportent à la conception astronomique tauromorphe du suprême dieu hétéen[2]. Que la Sardaigne connût le dieu Taureau, comme l'Asie Mineure, Crète et la Grèce, les têtes de taureau en pierre calcaire de Santa Vittoria[3], et les taureaux de bronze destinés à être fixés sur les épées sacrées le démontrent clairement. Je reproduis deux de ces derniers: la fig. 30 déjà connue par PERROT IX pg. 79, et la fig. 31 inédite avec un oiseau posé sur la tête, qu'on a trouvé près du temple de Santa Vittoria. L'oiseau posé sur la tête du taureau emblématique fig. 31 indique selon l'idéographie que j'ai fixée, sa nature céleste et spirituelle, et rappelle en outre la Poussinière (πούλια) astronomique, c'est-à-dire l'astérisme des Pléïades, situé justement au-dessus du Taureau[4]. C'est donc le Taureau sidéral, qui 3000 ans avant J.-Chr. se levait avec le soleil dans l'équinoxe du printemps, et dont tous

---

1 Cf. JEREMIAS, *Das alte Testament*, p. 12 et 66.

2 Les Préhellènes représentaient le plus souvent le Taureau céleste ou le dieu Taureau en forme démoniaque, corps humain et tête de taureau, comme le Minotaure avec lequel il s'identifie (v. *STM*, II, 41, et suiv.); chez les Héthéens on le voit quelquefois debout sur un taureau, quelquefois avec un bonnet à cornes (v. *STM*, III, 68 et suiv).

3 Les cornes symboliques sculptées dans les tombeaux aenéologiques de Anghelu Ruju (v. mon livre «*Italici ed Etruschi*» 1909, pl. XX), montrent combien le culte du Taureau est ancien en Sardaigne. Les têtes de taureau du temple nouragique de Santa Vittoria ornaient peut-être une colonne semblable à celles du palais de Darius, comme un *acar* de taureau. Mr. NISSARDI remarque que cet élément d'ornementation est resté dans l'architecture sarde jusqu'à la renaissance.

4 J'ai reconnu les Pléïades (v. *STM*, II, 85 et suiv.) dans les deux poules ou colombes (πελειάδες) placées sur les bois de cerf qui se dressent à la poupe de la barque de Vetulonia, d'après celles qui figurent sur les monnaies de Mallos, et qui sont sûrement astronomiques (v. *STM*, II, 69 et suiv.). La fibule de Vulci fig. 41 que j'explique ci-après p. 338, montre très clairement les Pléïades sous la forme de colombes célestes.

les peuples qui avaient hérité plus ou moins directement la civilisation asiatique gardèrent le culte zoomorphe. Deux anses votives *clavatae* fig. 32—33, dont il était impossible de définir la destination, trouvées en Sardaigne (v. PEROTT, IV, p. 83), représentent probablement le Taureau sidérique marchant sur l'arc du ciel (à l'horizon est et ouest)[1]. De même le pilier bétylique du Sardus Pater placé au centre d'une barque votive

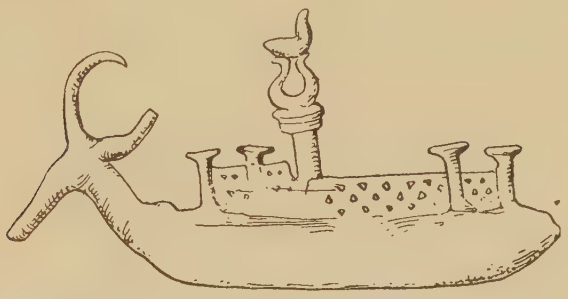


Fig. 34. Bilychne en forme de barque de Mandas. Musée de Cagliari.

de Mandas (fig. 34) paraît surmonté de deux cornes et d'un oiseau[2]. Les cornes de l'idole que surmonte l'*acar* d'Abini sont donc une allusion très simple à la descendance de leurs dieux sardes du Pappas-Tauros asiatique. Que le dieu sarde se rattache aussi au dieu primordial symbolisé par la hache (cf. fig. 35), on ne peut le mettre en doute, quand on voit la hache qui pend sur sa poitrine en guise d'amulette, avec un autre amulette, un

[1] Comparez la fibule de Peruse dans MONTELIUS, *Civ. prim.* I pl. VII. 73, où on doit reconnaître de même le taureau céleste marchant sur l'arc du ciel.

[2] Cette barque, servant de lampe bilychne, est triangulaire. Une balustrade ceint comme un *témenos*, orné de 4 colonnes, le κίων bétylique principal de Sardus Pater, qui est au centre. Les 4 colonnes secondaires de la balustrade correspondent à celles de la tour du modèle de temple fig. 1 dont j'ai parlé plus haut, et remplacent sans doute les 4 κίονες qui forment faisceau avec le κίων semihumanisé de la barque de Vetulonia (v. dans *Rend. d. Linc.*, 1909, les explications que je viens d'ajouter à propos du temple nouragique). Je compte expliquer particulièrement dans *STM*, IV, l'idole que dans *Mus. etr. topogr.* p. 30 suiv. j'ai définie comme le Vertumnus étrusque et dont les analogies avec le Sardus Pater paraissent maintenant évidentes.

peigne, emblème des rayons du soleil[1]. Son costume de guerrier, l'arc qu'il tient dans la main gauche, le carquois avec trois flèches qui pend sur son dos, indiquent le caractère solaire de cette divinité; et la patère qu'il serre dans la droite en fait le bienfaisant dispensateur de la pluie, tel le *Mars pacifer* des Romains. Dans un pays chaud et aride comme la Sardaigne, l'invocation de la pluie, exprimée aussi par la *pluvialis Capella*, était sans doute une des prières les plus fréquentes. Quant au type guerrier de son dieu, il répond bien à une civilisation guerrière et pastorale, comme celle que font supposer les nouraghes.

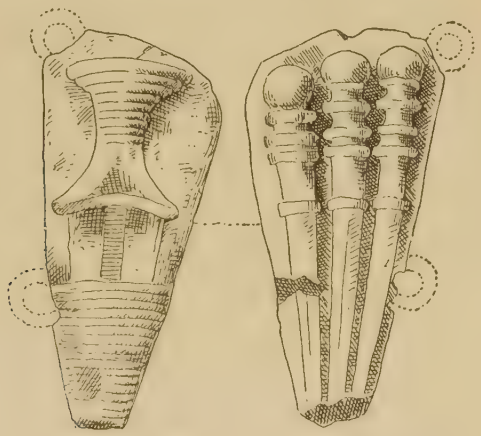


Fig. 36. Carquois sacré d'Abini. Cagliari.

Nous avons encore, comme témoignages du culte des pointes bétyliques, des ex-voto qui appartiennent spécialement à la Sardaigne, composés d'un poignard opposé à trois javelots ou stylets, fig. 36 (v. PERROT, IV, p. 85; fig. 85). Je vois dans ces curieux ex-voto l'expression de l'unité et trinité du dieu sarde, à trois paires d'yeux, figuré dans une statuette de la collection Gouin (PERROT, IV, fig. 52), et dans l'idole aniconique de Santa Vittoria, dont j'ai parlé plus haut (p. 312)[2].

[1] V. les ornements semblables sur la poitrine de l'idole dans PERROT, IV, fig. 87.

[2] Voir dans *STM*, III, 84 suiv. mon illustration du θρίναξ sacré de Vetulonia. Les *fasces* d'épées trouvées à Abini rappellent les *fasces* de *virgae* de

L'idéologie que je viens d'exposer s'affirme très clairement dans les idoles guerrières du Sardus Pater, quand elles étalent, les bras tendus, le clipeum et derrière celui-ci trois poignards ou stilets, comme la célèbre statuette du Musée Kirchérien fig. 37 (cfr. PERROT, IV, p. 68, fig. 57). Le bouclier rond *trilobé,* avec un grand clou à tête conique dans le centre, est l'expression par excellence du disque solaire, ainsi que je l'ai expliqué dans *STM,* II, p. 94; et dans «*Italici ed Etruschi*». Les javelots associés au bouclier, et formant comme des rayons derrière celui-ci, expriment la force rayonnante du soleil, et gardent cette signification indépendemment du bouclier. C'est là le sens des nombreux javelots trouvés à Abini (PERROT, IV, p. 95; et *Mon. Ant. d. Lincei* XI tav. XVII).

La fig. 38 d'un cône assyrien publié par MENANT (*Rech. glypt.* II, pl. VII, 10) se rattachant aux prismes persans du Musée de Florence, expliqués plus haut, prospecte une dernière preuve évidente de ce que je viens d'affirmer. La fig. 38 montre cinq *virgae* (épées, javelots ou lances) dressées en guise de rayons, et convergeantes vers la terre, surmontées d'un astre: cet ensemble rappelle de très près le *signum* sacré de Padria fig. 1, où la pointe de lance, que j'ai démontrée être le bétyle astral du Sardus Pater, est à la place de l'astre.[1]

Ceci en thèse générale. Dans le cas particulier du *signum* de Padria, je crois que les trois épées expriment la conception triopique du Sardus Pater, comme les trois javelots ou stylets, dont j'ai parlé plus haut; et comme les trois broches dressées

---

Vetulonia, de Cere et ceux de la célèbre tombe de Monteleone, près de Norcia (v. *Italici ed Etruschi* p. 52). Comparez aussi la lance fulgurale du tumulus vetulonien de Poggio Pepe, dont j'ai parlé dans mon discours *Italici ed Etruschi* pl. XV, 66, p. 22.

J'ai acheté en 1903 pour le Musée de Florence deux de ces curieux objets, espèce de carquois schématique orné d'un poignard et de trois stylets, tout-à-fait semblable à ceux de la Sardaigne et trouvés avec des fibules du premier âge du fer dans un tombeau de Caldance près de Campiglia marittima. Ainsi les analogies et les rapports anciens entre la Sardaigne et l'Etrurie vont augmentant et s'eclaircissent peu à peu.

[1] Comparez l'interprétation analogue que j'ai donnée de la pointe de lance rayonnante entre les jambes du guerrier de Vetulonia dans la stèle de Aulus Feluskes et de la lance fulgurale du tumulus de Poggio Pepe, dans *Italici ed Etruschi* p. 22, Pl. XVIII, et p. 26, Pl. XV, fig. 66.

Fig. 35. Cylindre assyrien.

Fig. 38. Cône du Musée de la Haye.

Fig. 37. Statuette sarde du Kircheriano.

Fig. 39. Θρίναξ de Vetulonia Florence.

sur le θρίναξ sacré de Vetulonie fig. 39.[1] En outre les deux épées latérales, peuvent bien exprimer les parédres astrals du Sardus Pater, qui sont, selon toute probabilité, les Jumeaux célestes.

Je réserve la justification de cette conjecture pour le prochain volume de *STM*, où je montrerai que le *templum* céleste des Sardes comprend la notion d'autres constellations importantes, clairement exprimées au moyen d'idoles de l'âge nouragique. Ce thème est fécond en conclusions remarquables pour l'histoire de la Sardaigne et celle de l'ancien monde, et doit être longuement étudié par les savants classiques autant que par les orientalistes.

En attendant, je donne ici, comme corollaire, la série de ceux des divers signes sidéraux propres des anciens Sardes, qui me paraissent presque aussi sûrement reconnaissables que la *Capella* et le *Taurus*, dont j'ai traité ci-dessus.

Orion fig. 40 (PERROT, IV, fig. 56; *Mon. Ant.* XI, tav. XIV, 4) sous la forme du Sardus Pater, avec lequel il s'identifie, représenté comme un archer préparant l'arc, et portant sur le dos la longue flèche divine, c'est-à-dire la flèche qui doit frapper le cervoïde mythique = Apparition d'Orion sur l'horizon.

—— (PERROT, IV, fig. 55, 64; *Mon. Ant.* XI tav. XIII, 1), représenté au moment de tirer de l'arc = Orion culminant sur la sphère céleste.

—— (PERROT, IV, fig. 61); représenté après la chasse, c'est-à-dire quand il va disparaître.

Confronter la figuration d'Orion, que j'ai interprétée dans *STM*, II, 59, fig. 185; et celle de la sphère céleste étrusque, fig. 6 (v. *STM*, II, p. 87, fig. 282).

Bootes (PERROT, IV, 59; *Mon. Ant.* XI, tav. XIII, 4 et le nouvel exemplaire du temple de Serri, dont j'ai parlé p. 313) représenté comme un berger, la main ouverte en adoration. La grande main ouverte dans les images des dieux sardes rappelle la religion des Dactyles, que j'ai mise en lumière, dans mes *STM*, II—III, et dans ma Bible prébabelique 1906. Le doigts sont les cinq Dactyles émanant comme des rayons de son essence divine. Comparez les stèles carthaginoises.

[1] Voir l'explication dans *STM*, III, 81.

Bootes-Arcturus Ἀρκτοφύλαξ (Mon. Ant. XI, tav. X, 6) représenté comme roi berger, mais qualifié Sardus Pater par la grande épée sacrificale qu'il tient sur l'épaule (v. PERROT, IV, fig. 53).

Confronter les figurations préhelléniques où je crois reconnaître Arcturus sous l'aspect démoniaque (*STM*, II, 43).

Gemini (PERROT, IV, fig. 58; *Mon. Ant.* XI, tav. XIII, 7); représentés par deux guerriers jumeaux, avec des bonnets à cornes, de longues épées et le bouclier derrière les épaules. Confronter les figurations de la sphère céleste étrusque fig. 6 (*STM*, II, 4) et celle d'une fibule de Vulci, restée jusqu'à présent énigmatique fig. 41 (plus complète dans MONTELIUS, *Civ. Prim.* I, pl. II, 17) qui présente les Jumeaux célestes, associés aux Pléïades (7 colombes); aux deux Ourses, et à l'étoile polaire. Les deux oiseaux près des Jumeaux indiquent la nature mystique de ceux-ci, et leur identification avec les aiglons divins (τίτοι) (v. *STM*, I, 42; 211; II, 70; 159; III, 63).

—— (*Mon. Ant.* XI, pl. X, 2) représentés comme deux athlètes luttant entre eux. La figure couchée est celle de Castor vaincu par Pollux; pour exprimer que les Jumeaux vont disparaître de l'horizon.

Confronter les figurations mycéniennes *STM*, II, 47 et celles étrusques que j'ai expliquées dans «*Italici ed Etruschi*» p. 20 pl. XIV.

—— (PERROT, IV, fig. 51, 52; *Mon. Ant.* XI tav. XII, 7 et XIV, 6) représentés en forme bétylique par deux boucliers que tend le Sardus Pater.

Confronter avec les figurations mycéniennes *STM*, III, fig. 355, expliquées à p. 55.

Plaustrum-Ventilabrum fig. 37 (PERROT, IV, fig. 57; *Mon. Ant*, XI, tav. XI); représenté par le char, dont le long timon est fixé verticalement derrière les épaules du Sardus Pater. comme la plume flèche d'Orion. Pinza met en doute (Mon. Ant. XI, p. 202) que le char fût réellement associé à la statuette du guerrier et au *cribrum viminaceum* fig. 42; mais la question devient oiseuse après tout ce que nous venons de voir; et l'association du Sardus Pater au *Plaustrum* est

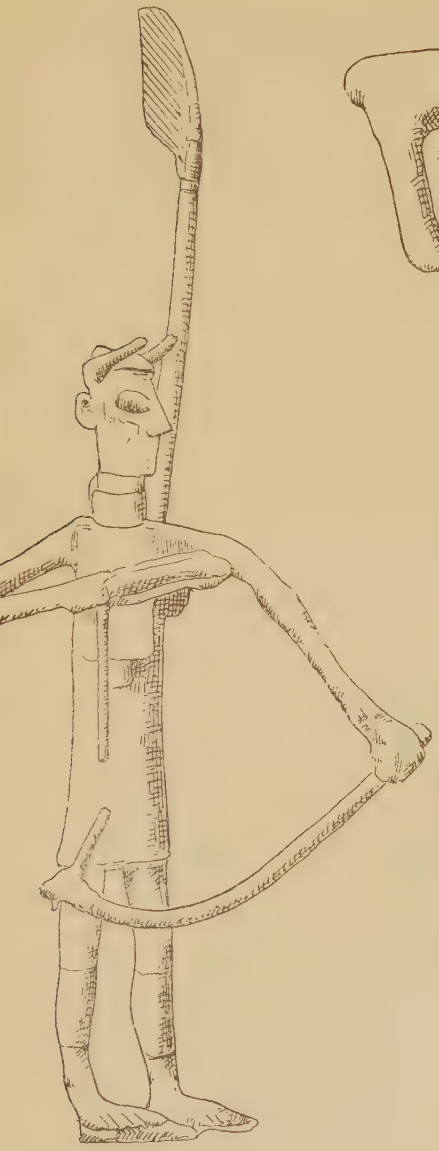


Fig. 40. Statuette d'Abini. Cagliari.

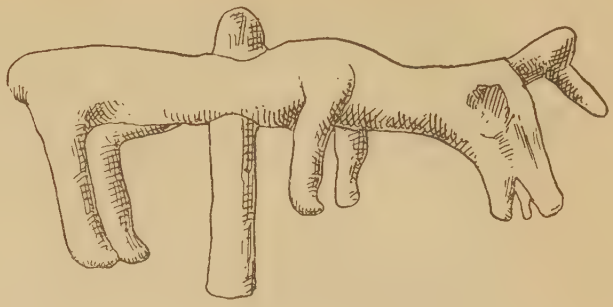


Fig. 42. Signum d'Abini. Cagliari.

Fig. 41. Disque d'une fibule d'or de Vulci. Ant. de Munich.

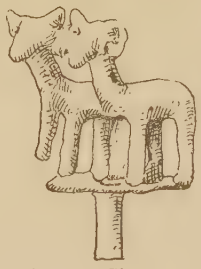


Fig. 43. Signum d'Abini.

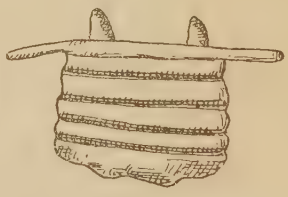


Fig. 44. *Cribrum viminaceum* de la statuette du Kircheriano Fig. 37.

aussi logique et naturelle que celle du *cribrum* ou *ventilabrum*, autre dénomination de la constellation de la Gr. Ourse selon SCHIAPARELLI (v. *Astr. nell' antico Test.* p. 89 suiv.). Le *cribrum* donné au Sardus Pater se rattache à la religion ilienne et sarde de l'époque aenéolithique comme il est prouvé en Sardaigne par les *cribra* symboliques des tombeaux de Anghelu Ruju (v. MILANI, *Italici ed Etruschi* p. 37 tav. XXI, 90), et rappelle en même temps la *mystica vannus jacci* de l'époque romaine.

Virgo (PERROT IV, fig. 67, 68, 69; *Mon. Ant.* XI, tav. XIII, 5) représenté par une femme vierge. La statuette trouvée à Santa Vittoria décrite p. 314 est probablement la vierge divine nourrissant le Sardus Pater enfant.

Confronter les images mycéniennes de Dyctinna, nourrice de Zeus, *STM*, III, p. 112 et suiv.

Aries fig. 43—44 (*Mon. Ant.* XI tav. X, 4 et XIV, 8). Ce signe astronomique est représenté par un bélier unique ou par deux béliers jumeaux plantés sur la pointe d'une épée, pour exprimer qu'ils sont dans le ciel, comme le Taureau divin fig. 30—31 expliqué à p. 332.

Confronter les figurations mycéniennes du Bélier, *STM*, II 22.

Aquarius (v. l'idole du temple de Santa Vittoria décrit p. 314) représenté comme un porteur d'eau.

Confronter les figurations démoniaques mycéniennes et grecques de l'Aquarius, *STM*, II, 66, 72.

Ces *signa* et d'autres trouvés en Sardaigne se rapportent sans doute aux fonctions religieuses *(sacra)* qu'on célébrait chaque année dans les divers jours de fête du calendrier *(fasti)*. Il est nécessaire, je le répète, de les étudier à fond, et de les comparer à ceux des autres réligions de l'Occident et de l'Orient, parce que, évidemment, ils vont éclairer d'une nouvelle lumière le problème troublant des origines de notre civilisation. *Ex Oriente lux*, c'est la devise de Winckler que j'adopte; mais la lumière de l'Orient se reflète sur l'Occident et la lueur qui de la vieille Hespérie en rejaillit, quoique faible encore, n'est pas à dédaigner. Orientalistes et classiques doivent travailler de commun accord, car ce n'est pas seulement des textes que sort la vérité, mais aussi des monuments analysés systématiquement, sans

idées préconçues et sans préjugés routiniers. L'idéologie des monuments de l'Asie et de la Méditerranée, que j'étudie depuis plusieurs années, est encore une terre vierge, mais elle promet une récolte abondante au-delà de toute mesure aux historiens qui sauront l'apprécier.

Florence, 8. octobre 1909.

Luigi A. Milani

An Aramaic Incantation Text.

The bowl of baked clay, on which this text is written, belongs to quite a large collection of so called Judaeo-Babylonian incantation bowls, dug up in Nippur by the *Babylonian Expeditions of the University of Pennsylvania* and now preserved in *The Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania* in Philadelphia. (See HILPRECHT, "*Excavations in Assyria and Babylonia*", p. 447, and PETERS, "*Nippur*", *passim* and *Index*, Jewish incantation bowls). The whole collection will be published by Prof. J. A. MONTGOMERY, but by the courtesy of both Prof. HILPRECHT, the Curator of the Babylonian Section of the Museum, and Prof. MONTGOMERY, the author of the forthcoming volume, I have been permitted to publish this text separately.

The first discovery of bowls of a similar character was made already by LAYARD. They were some of the very first objects he found while excavating in the ruins of Babylon. Those bowls, seven in number, now preserved in the British Museum, were first published by THOMAS ELLIS in LAYARD's "*Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*", pp. 519ff., and later some of them were revised by M. A. LEVY in *Z. D. M. G.*, IX, p. 465. Four of them were republished by CHWOLSON in "*Corpus Inscriptionum Hebraicarum*". SCHWAB has worked over a part of this material again in *P. S. B. A.*, XII, pp. 292ff. HYVERNAT has published a similar bowl, now in the Museum of Cannes, in *Z. K.*, II, pp. 113—148, and POGNON one with a Syriac-Mandaic inscription in *Mém. de la Société de Linguist. de Paris*, VIII, p. 193, and others in "*Inscriptions Mandaites des Coupes de*

Khouabir", Paris, 1908. Some bowls, bought in Bagdad for the *Königl. Museen in Berlin,* have been published by JOS. WOHLSTEIN in *Z. A.,* VIII and IX. SCHWAB published a similar vase from the Louvre in *Revue d'Assyriologie,* 1895. He has again treated of the material in the British Museum, where now are to be found about 23 such bowls, together with other material of the same character in "*Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale*", *P. S. B. A.*, XII, p. 292ff., and XIII, p. 583ff. STÜBE has published one incantation bowl (the same as the second published by WOHLSTEIN, *op. cit.*) in his "*Jüdisch-babylonische Zaubertexte*", Halle 1895. Prof. GOTTHEIL translated the text on one such bowl in PETERS, "*Nippur*", II, pp. 182—183.

Other texts of a similar character have been found and published, as "*The Folklore of Mossoul*" by R. CAMPBELL THOMPSON in *P. S. B. A.,* XXVIII, pp. 77, 97 and XXIX, p. 165, being magical Hebrew MSS., used by the natives of Mossoul at the present day. "*Two Kabbalistic Planetary Charms*" have been published by E. J. PILCHER, *P. S. B. A.,* XXVIII, p. 110, "*A Hebrew Amulet against Disease*" by W. L. NASH, *P. S. B. A.*, XXVIII, p. 182, and "*Mandäische Gebete und Trauerceremonien*" by SCH. OCHSER, *Z. D. M. G.,* vol. 61, pp. 145, 357.

These incantation bowls, so far known and published, have been more or less fully and successfully discussed by the various authors given above. They are, no doubt, to be regarded as remains of Jewish settlers in Babylonia and must belong to a rather late period, or about 600—800 A. D. The inscriptions on most of the bowls are written in Aramaic and in a dialect, that comes nearest to that of the Babylonian Talmud. Some, however, are written in a Syriac-Mandaic dialect, and some are even written in Arabic. Different as these inscriptions are in regard to script, language, wording, composition and point of view, they all contain incantations against evil powers, be they demons, evil spirits or personified misfortunes of various kinds. In regard to benevolent powers as gods, angels, good spirits, powerful men, etc., as well as to evil powers these texts present a veritable eclecticism.

It is not my purpose to undertake a general discussion of the whole subject of these interesting incantation bowls, as the

new material, I can present, is limited to a single text. This task will naturally fall on Prof. MONTGOMERY, who having the whole Nippur Collection at his disposal, will find himself in a more adequate position to undertake a general review of the whole subject. This large mass of new material, on which he is working, will no doubt throw fresh light on many of the questions involved. I shall thus confine myself to the treatment of this single bowl.

The bowl here published, (see photographic reproductions of the same, the two pictures making the text complete) which bears the Museum number 16081, is made of grayish baked clay, 18 cent. in diameter. It consists of several pieces joined together, but it is on the whole well preserved. The text is written with black ink on the hollow side, beginning at the edge and running spirally towards the centre. At the very centre or bottom of the bowl a roughly drawn figure is found.

The script, which is pretty clear, is written in square Hebrew characters. The language is Aramaic, influenced perhaps by the Mandaic dialect.

As for the paleography, it is rather difficult to distinguish between א, ה, ח and ת, between ב and כ, ד and ר, ז and ן, ם and ס. As for ו and י, there is practically no distinction made. I have preferred to follow the writing of the original. The vowels are often written *plene,* as בישמך for בשמך, etc.

In regard to the subject matter of the text, it is to be regarded as an incantation of a *preventive* character or for the *protection* of a certain family against evil powers. The invocations are made in the name of *Yahū*, line 4, *Elahā*, line 2, *Ormuzd,* line 4, the angels *Gabriel, Michael, Raphael* and *'Usiel,* line 3. But it is to be noted, that aside from the magical name *Abraxas,* line 4, other names are used, as *Abbahū,* line 4, and *Pharnagīn,* line 6, names that seem to belong to some famous persons and now are used as charms against evil powers. As charms are also mentioned *"the great seal of Shaddai"*, and *"the golden breastplate* (or *glory?*) *of Sebaōth"*, line 2.

Especially to be noted is the occurrence in this Jewish incantation text of the Gnostic name *Abraxas* (see note 20), being, as far as I know, the first text of this character in which this

Pict. 1. Aramaic Incantation Bowl from Nippur. (C. B. M. 16081.)
(In this reproduction the inscription on the lower part of the bowl is made legible. Inscription begins at lower edge, below the joint of the circular line.)

Pict. 2. The same bowl.
(Here the inscription on the upper part of the bowl is legible.)

name has been found. As over against the view of BLAU-KOHLER (*Jewish Encyclopedia*, vol. I, p. 130b) this would prove to be at least "a single reliable instance" of this name occurring in Hebrew.

The evil powers conjured are *shēdīm, dēvs, yarōds* or dragons, evil spirits, powers of impudence, line 2, *lilithes* or nightmaidens, line 5, spectres, cursed ones, nightmares, cruel satans, evil injurers, line 6, pollutions, plagues, line 8, and moreover injurers in the likeness of reptiles, creeping things, animals, birds, man and his wife, and in every likeness and of all kinds or colours, line 8, 9. The purpose of the incantation is to keep all these evil powers away from the family in question, so that they may not be able to reach or hurt them from now on and for ever.

Text.		Translation.
בישמך[1] מרי חתמתא	1	In thy name, O Lord of the
אסיא[2] רבה דרחמי צארנא[3]		seal, great Healer of love, I bind
לכין[4] וחתימנא לכין		you, and I seal you (in behalf
גיי[5] בר אספנז[6]		of?) *Gai* (*Gōi?*), son of *Aspenaz,*
ומשכוי[7] אתתה בת		and *Mushkōi,* his wife, daughter
סימוי[8] וארדוי[9] ברה		of *Sīmōi*, and *Ardōi,* his son,
וכל בני ובנתא		and all his sons and daughters,
דהון להין ובותיהין[10] כולה		them and their houses, all of
בישמיה דאלהא		them, in the name of *Elahā,*
רבה ובחתמא	2	the great, and by the great
רבה דשדי		seal of *Shaddai,* and by the
ובציצי[11] דצבואת		golden breastplate of *Sebaōth,*
דיועין[12] ויזדעזעי[ן]		that may tremble and shake
ויפקין כל שידי[13]		and go forth all demons and
ודיוי[14] וירורי[15] ורוחי		devils and dragons and evil
בושאתא וחומרי זידניתא[16]		spirits and powers of impu-
וכל שידין וכל דיוין		dence and even all demons
מן כולה הדין ביתא		and all devils from all this house,
ומן כל בני אינשה	3	and from all the sons of man,
דשרן בה תוב צארנא		who dwell in it. Again I bind
[ל]כין ומחתימנא [ל]כין		you, and I seal you (in behalf
גיי בר אספנז		of?) *Gai,* son of *Aspenaz,* and

ומשכוי אתתה ואדרוי
ברה וביתא
הדין כולה ובית
מישכבה בשום
גבריאל ומיכיאל
4 ובשום רפיאל
ועסיאל[17] ובהרמוס מריא
רבה בשוט [י]הו[18]
ביהו ואבהו[19]
רבה ואברכס[20] רבה
מנטרנא דרוחי
טבתא ומחבלנא
דרוחי בישתא
ומנטרנא לכין ומנחרנא לכין

5 ומחתימנא לכין
גיי ומשכוי וא[ר]דוי
אילין [ו]ביתא הדין כולה
דלא יחטון בהין
כל שידי וכל דיוי
וכל מבכלי[21]
וכל ליליתא[22] ומבכלתא
6 וכל פתכרי[23] ולוטתא
וענקתא[24] וכל
סמני קשיי וכל מזיקין[25]
בישין דמין ידי דילי
מהנפיקנא להין בשום
פרנגין[26] בר פרנגין
דמין קדומהי זעא[27] ימא
ומיבתריהי
7 טורין זעין
ובישמה דבר משתאיל[28]
ד[ג]זירתא גזירא
ובר אינש על מטרתיה
לא עבר
הא רזא הדין לבטלא
ותכין שידי ודיוי ולילית
8 ומבכלתא ולוטתא

Mushkōi, his wife, and *Ardōi* (*Ādarōi*?), his son, and this house, all of it, and the house of his sleep (?), in the name of *Gabriel* and *Michael*
and in the name of *Raphael* and *'Usiel* and by *Ormuzd,* the great Lord. In the name of *Yahū* by *Yahū* and *Abbahū,* the great, and *Abraxas,* the great, I set a guard of those, who are good spirits, and I destroy those, who are evil spirits, and I guard you, and I pierce you, and
I seal you (in behalf of?) *Gai* and *Mushkōi* and *Ardōi,* these and this house, all of it, that may not sin against them all demons and all devils and all he-*MBKL* and all night-maidens, and she-*MBKL*
and all spectres and cursed ones and nightmares and all cruel satans and all evil injurers, whom by my power I send away in the name of *Pharnagīn,* son of *Pharnagīn,* before whom trembles the sea, and behind whom
the hills shake, and in the name of *Bar Mishta'ēl,* whose decree is decreed, and a man does not pass over his guard. Behold a mystery is this for undoing, and you demons and devils and nightmaidens
and she-*MBKL* and cursed

ועגקתא	ones and nightmares and pol-
וקרותא[29] [ופתכ]רי	lutions and he-spectres and
ופתכרתא ופגעי	she-spectres and plagues and
וסטני וכל מזיקין דמודמן	satans and all injurers that ap-
בידמות שיקצא	pear in the likeness of reptiles
וריכסא[30]	and creeping things
9 ובידמות חיתא	and in the likeness of animals
[וע]ופא ובידמות	and birds and in the likeness
[אינשא] ואתתה ובכל	of a man and his wife and in
דמו ובכל גונין[31]	every likeness and of every
בטילו ופוקו	kind, get up and get away
מן גיי ומשכוי	from *Gai* and *Mushkōi* and
וארדוי	*Ardōi*,
10 אילין ולא תיחמון	even these, and you shall not
בהין ולא תיחבלון	sin against them, and you shall
בהין חבלא בישא	not injure them (with) evil in-
ולא תידרון	jury, and you shall not sojourn
בבותתיהין ולא	in their houses, and you shall
תיתחזון להין	not appear to them,
11 לא בחילמהין דליליה	neither in their dreams by night,
ולא בשינתהין דיממא	nor in their sleep by day, from
מן יומא דין ולעולם	this day and forever!
אמן אמן אמן סלה	Amen! Amen! Amen! Selah!

Notes.

1 בישמך — Compare משמך, *Z. A.*, IX, p. 27, which WOHLSTEIN translates *"mit deinem Namen"*, p. 29. It is possible, however, that the character which WOHLSTEIN reads as מ is nothing but ב. In any case, משמך stands alone, while בישמך or בשמיך is the regular form.

2 אסיא — Perhaps it would be better to read the original as אסיה, although the last character can as well be read א, which of course gives the regular form of the word.

In connection with this expression אסיא רבא, *"great Healer"*, compare the theory, recently advanced by DR. RADAU, that the אנושת, *i. e.* NIN-IB, in Aramaic endorsements is to be read *en usāti, "lord of help, physician"*. See *B. E.*, vol. XVII, p. IX.

3 צארנא — As the other verbal forms in this connection are expressed by a particip with pers. pron. 1 p. sing., cf. חתימנא and especially מחתימנא, line 3, it is in keeping with the context to take the צארנא of the original as

a particip with pers. pron. The form is perhaps to be read צָאַרְנָא for צָאַרנָא, or צָאַירנָא on account of the ר. The influence of the gutturals and the *rēsh* on the vowels is not always shown, however. See DALMAN, *Aram. Gram.*, p. 92.

4 לכין — Thus clearly written althrough the text, but as practically no distinction is made between ו and י, the word may as well be read לכון, which seems more adequate, as there in no apparent reason, why the feminine should be used.

The whole construction, moreover, is unusual for these texts. Generally the object of the verbs used, as אסר, צרר and חתם, when referring to evil powers, is עליכין. In one instance, however, לכין occurs as the object of binding, *Z. A.*, IX, p. 11, line 6, which WOHLSTEIN regards as an error for עליכין. That ל here may denote accusative can be inferred from line 6, where להין, here referring to evil powers, is the object of מהנפיקנא. In this construction we would then have to recognize the influence of the Mandaic dialect, in which ל and על interchange. See NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, pp. 353ff.

The question remains to whom לכין really refers. Generally the evil powers are the objects of the binding and sealing. Thus לכין would naturally refer to them. But the persons in behalf of whom the incantation is uttered are introduced immediately after לכין, without anything to denote the dative. On the other hand both the persons and the evil powers are afterwards spoken of in the third person. לכין could possibly refer to these persons as being bound and sealed and thus protected against the evil powers, although this is unusual and would not be in keeping with the whole content of the text. This explanation would not hold good for line 4, where לכין, followed by the persons in question, is the object of מנחרנא, "to pierce, destroy". On the other hand we find an example in the Mandaic *sidra di nishmata,* or "Buch der Seelen", where baptized souls are spoken of as being "bound and sealed", *Z. D M. G.,* vol. 61, p. 153.

A third possible explanation would be to regard לכין as dative, and the real object, the evil powers, understood, not expressed: "I bind for you, and I seal for you *Gai* etc. (all evil spirits, etc.)."

5 גיי — Personal name. Could also be read גוי, cf. lines 3, 4, 9, *Gai* or *Gōi*. Compare the name of the Eunuch in Esther 2: 3, 14. In the first passage the Hebrew has הֵגָא. *LXX*, LAGARDE *ed.* 508, has Γωγαῖος, and the larger *ed.* 511 only Γαι. In VAN ESS *ed.* there is no name given, only εὐνούχῳ. In Esther, 2: 14 the Hebrew has שַׁעַשְׁגַז, *LXX*, LAGARDE *ed.* Γαι and VAN ESS *ed.* Γαι. Compare JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, p. 108b, *Gai, Gaya-*, p. 119a, *Gūyā*, and p. 128b, *Hēgē, Hēgai*.

6 אספנז — *Aspenaz,* a personal name. Compare the name of the Chamberlain of Nebukadrezzar, אשפנז, Dan., 1: 3.

7 משכוי — *Mishkōī,* or perhaps better to be read in the Persian manner *Mushkōi*, JUSTI, *l. c.,* p. 218a, a personal name composed of Pers. *musk,* and Iran. *waih,* "good as musk". The name is here feminine, being the name of the wife. For the development of this old Pahlavī *waih,* "good, beautiful,

excellent", as an element in proper names into *óje* and *ōi*, see OLSHAUSEN, *"Über den Ursprung einer Reihe merkwürdiger ērânischer Eigennamen", Monatsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. vom 16. Juni 1881, p. 684ff.*

8 סימוי — *Sīmōi*, personal name, composed of Pers. *sīm*, and Iran. *waih*. Compare *Sīmūyeh, Sīmā, Sīmī*, JUSTI, *l. c.*, p. 301.

9 ארדוי — May also be read אדרוי, cf. lines 3, 5, 9, *Ardōi*, or *Ādarōi*, composed of Pers. *Ādhar*, name for the genius of fire, and Iran. *waih*. Compare JUSTI, *Ādhar-*, p. 3.

10 בותיהין — for בָּתִיהִין.

11 ציצי ציץ *i. e.* the plate of gold worn on the forehead of the high priest, Ex., 28 : 36—38, here regarded as a magic charm. On account of its original signification of "bright", "shining", the word may also be taken in the sense of "glory".

12 יוען — The regular form, impf. 3 pl. m. Peal of זוע, would be יזועון. In this, as in the following verbal forms, the plural ending is written ין, which can stand for nothing but the masc. ending ון, which occurs clearly written in יחמון, line 5.

13 שידי — Pl. of שֵׁידָא, see Hebrew שֵׁדִים, Deut. 32 : 17, Ps. 106 : 17. Both the name and the conception of these demons apparently come from the Babylonian *shēdu*, and most likely the *shēdu limnu*, or the evil *shēdu*, see ZIMMERN, *K. A. T.*3, pp. 460—462, and JEREMIAS, *"Das Alte Testament im Lichte des alten Orients"*, p. 218.

14 דיוי — The Persian *dēvs*.

15 ירורי — The more common form is ירוד, supposed to be a dragon, or an animal whose moanings and howlings are heard in desolate places. See LEVY, *Neuheb. W.*, II, 265.

16 חומרי זידניתא — חוּמְרָא means "heavy", also something "round, whirling, balls, bullets". But among the Mandaeans the word is a name for certain evil powers, or demons. See NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik*, p. 76.

זידניתא stands for זִידָנוּתָא, "boldness, impudence, insolency". Compare חומרי, *P. S. B. A.*, XII, p. 323, line 10 of Aramaic text, and the חומירי זידניתא, *Z. A.*, VIII, p. 328, line 7; also the חומריה דגוחא and חומרי עזיבתא, *P. S. B. A.*, XIII, p. 595, line 3.

17 עסיאל — For עוסיאל or עוריאל (?). The archangels mentioned in these incantations, or written on magic charms, are usually Michael, Gabriel, Raphael and Uriel. See *P. S. B. A.*, XXVIII, p. 182. עסיאל is also written וסיאל, *P. S. B. A.*, XXVIII, p. 98, No. 10. Compare also the name *Uzielem* in a Latin incantation from the 15th Cent., *P. S. B. A.*, XII, p. 334.

18 יהו — Shorter form of יהוה, which occurs in Greek texts as Ἰάω, and among all the mystic, powerful divine names used by the Gnostics it plays a most important part. The same Greek form occurs often in Greek incantation papyri, as Ἰάω σαβαώθ Ἀδωναι, see DIETERICH, *"Abraxas"*, pp. 17, 22, 46. The form יהו, with the pronunciation Yahō (?), occurs also in the magical texts still in use among the natives of Mossoul, see *P. S. P. A.*, XXVIII, p. 97.

19 אבהו — This cannot be but a proper name, and is most likely to be read *Abbahū* or *Abbahō*. At least two famous Jewish teachers or Amoras, with this name are known, the great *Abbahū*, head of the Caesarean School, 279—320 A. D., and also a prominent Babylonian halakist, *Abbahū b. Ihi* of the second or third amoraic generation in the 3rd Cent., pupil of the great Samuel, died 257. See *Jewish Encyclopædia*, Abbahu.

Whether now the name of either one of these famous teachers, and most likely then the Babylonian, is used as a charm in this incantation may remain an open question. That the name in itself is thus employed is certain. Compare also the name *Pharnagīn*, line 6, which is used in the same way, and which I venture to regard as denoting some famous, but to us unknown great man.

20 אברכס — This is no doubt the mystic name Ἀβράξας, oftener Ἀβρασάξ, which appears in magic papyri and on gem amulets. The word *Abraxas* is, as is well known, a Gnostic magical term of uncertain origin. The Gnostic Basilides gave the name *Abraxas* to the highest Being, presiding over the 364 kingdoms of spirits, being himself the 365th, the numerical value of the letters in the name being equal to the number of days in the year. See Wessely, *"Neue Zauberpapyri"*, p. 56, und Dieterich, *"Abraxas"*, p. 46. On the so called *Abraxas* gems the name occurs together with that of יהו and other divine names, as ΙΑΩ ΑΒΡΑΣΑΞ ΑΔΩΝ ΑΤΑ, (Bellermann, *"Versuch über Gemmen mit Abraxasbild"*, III, No. 10; also Wessely, p. 27). See *Pauly-Wissowa*, vol. I, pp. 109—110, *Jewish Encyclopedia*, vol. I, pp. 129b—139b, and other Encyclopedias.

21 מבכלי — Compare line 7. Obviously some evil powers, male and female, but of uncertain origin and character. Compare, however, Stübe (p. 59), who suggests a metathesis for כבל, "chain, fetter", the verb in cognate languages meaning "to bind, fetter, imprison." The Assyr. *kabālu* II 1 means "to bind" and is thus used in incantations (Tallqvist, *Maqlū*, III, 160), but also "to take (a woman) by force," (*Code of Ḫammurabi*, XXI, 60). In the passive, II 2, the verb denotes something like "distorted". See Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, p. 313b and Muss-Arnolt, *Assyr. Handwörterbuch*, p. 365a.

22 לילית — For the different conceptions of this demon see Levy, *Z. D. M. G.*, IX, p. 484. Compare the Babylonian *lilū*, *lilītu* and *ardat lilī*, or the male, female, and maid of the *lilū*. See Zimmern, *K. A. T.*3, p. 460.

23 פתכרי — Old Pers. *patikara*, perhaps better to be taken as meaning "spectre" than "idol". See Levy, *Z. D. M. G.*, IX, p. 467.

24 ענקתא — For עונקתא, *i. e.*, "neck, neckchain", but no doubt here regarded as an evil spirit that makes the throat heavy, "a nightmare".

25 מזיקן — מַזִּיק, *i. e.*, "injurer" in general, but also a name for an evil demon in the shape of a sevenheaded dragon, see Levy, *Neuheb. W.*, III, p. 67a.

26 פרננין — *Pharnagīn*, a proper name, composed of the Old Pers. *farna*, "light, good fortune, glory, royal glory", and *gīn*. It is probably the name of some great Magician or some other great man, unknown to us, whose name

now is used as a charm against evil spirits. Compare *Abbahū*, line 4. For the form and composition of the name compare the Greek forms Φαρνακης, Φαρνακιων, Φαρνοῦχος, also *Farrux*, *Farruxīn* (?), JUSTI, pp. 92b—96b.

27 זאע — May be an error for זאע, but compare the plural of the same form, זעין, line 7. Compare DALMAN, *Aram. Gram.*, p. 316 and pp. 320, 321.

28 בר משתאיל, *i. e.*, "son of an inquirer of the oracle."

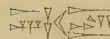
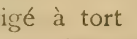
29 קרותא — For קְרִיוּתָא, from קרה, "to happen", "that which happens to a man", hence "pollution".

30 שיקצא וריכסא — שיקצא is equal to שֶׁקֶץ, "something contemptible, horrible", and especially "reptils and vermin", see LEVY, *Neuheb. W.*, IV, 606a. ריכסא — For רִיכְסָא = רֶכֶס, *i. e.*, "gravel", from רכס "to stamp with the feet", *i. e.*, "to stamp down small stones, gravel", and hence "something that is trampled upon", "small, creeping, crawling animals". Compare רֶמֶשׂ, רֶמֶם, from רמס, "to stamp with the foot", which denotes a small creeping animal. See LEVY, *Neuheb. W.*, IV, 455b. A possible but more farfetched explanation would be to take ריכסא as an error for ריחשא.

31 גונין, *i. e.*, גְּוָנִין, pl. of גּוֹן, which may mean either "colour" or "kind".

David W. Myhrman

Présages fournis par certains Insectes.

Ce premier document que j'ai publié dans *D. A.*, p. 1, se rapporte à un insecte omineux, représenté par l'idéogramme  [1] (lire ainsi et non comme j'ai corrigé à tort *D. A.*, Fasc. II, p. II). L'idéogramme complet est  et l'un et l'autre paraissent être indifféremment employés. Voir p. ex. K 196, obv., col. I, ll. 28, 29, 30 et 31 (Pinches *"Texts in the Babylonian Wedge-Writing"*) où l'on constate par les variantes de K 2307 l'identité des deux signes. Il faut donc réunir dans MEISSNER, *S. A. I.*, le No. 3876 au No. 3886. Il n'est pas aisé de déterminer l'insecte en question; j'ai consulté à son sujet deux éminents naturalistes, M. FABRE de SERIGNAN (Vaucluse) et M. VICTOR FATIO de GENÈVE, qui m'ont avoué être assez embarrassés. Le premier auquel j'avais suggéré qu'il devait être question de blattes, m'écrivait le 23 février 1907: « *Je partage votre avis, la blatte me paraît l'insecte, qui se rapporte le mieux aux maigres données des textes assyriens* ». M. FATIO tout en préopinant fortement en faveur des blattes, ajoutait (lettre du 16 février 1905) « *Il s'agit certainement d'insectes et fort probablement de différents insectes réunis sous un même nom général* ». L'allusion faite dans K 74 à des menaces d'effondrement, l'empêchait d'attribuer ces méfaits aux seules blattes, qui « *disait-il ne creusent pas* »[2]. Dans

[1] C'est le signe que porte l'original, ainsi que me le confirme M. KING. Voir déjà BEZOLD, *catalogue*, p. 20.

[2] Ceci à cause d'un ou deux passages où il est question de trous, p. ex.: recto ll. 33—36; Verso l. 3.

sa communication, il laissait entrevoir, que les termites[1] répondraient davantage, dans un ou deux passages, à l'insecte en question. Nous nous en tiendrons provisoirement aux blattes et nous transcrirons dubitativement l'idéogramme par *ṣaṣiru*; le terme d'orthoptères étant par trop général, nous l'écarterons après avoir eu un moment l'idée d'y recourir. Au reste, les chances d'erreur sont innombrables, quand il faut déterminer les noms techniques d'animaux et de plantes. M. NÖLDEKE le reconnaît lui-même dans ses *„Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft"*. Ce qu'il dit de *ṣarṣûr* p. 120 s'applique peut-être à *ṣaṣiru*. L'on pourrait songer aux sauterelles, si dans les textes divinatoires ce n'était pas le signe qui est généralement employé (voir p. ex. les textes astrologiques). Dans les documents lexicographiques les forment une classe à part des (*C. T.*, XIV, 2, K 71 a). K 74 dont nous donnons ici-même une traduction et une transcription, que nous voudrions meilleures, est un des joyaux de la collection K. Les signes en sont nets; au Verso surtout l'original est caractérisé par une certaine régularité des phrases, dont les deux membres, apodose et protase sont nettement séparés et forment comme des colonnes à part. Je regrette que mon édition très suffisante, du reste, ne rende pas exactement ces détails.

K 74 (D. A., p. 3)	Traduction.
Recto.	Recto.
10 *Šumma X sâmê u ṣalmê ina bît amêli innamrû aššat amêli: bêl bîti imât*	Si «*idem*» des brunes et des noires sont vues dans la maison d'un homme, l'épouse de l'homme; le propriétaire de la maison mourra.
11 *Šumma X ṣalmê ina bît amêli innamrû bêl bîti šuâti ul-tabbar sa-da-ru u alâku-(ku)*	Si «*idem*» des noires sont vues dans la maison d'un homme, le propriétaire de cette maison deviendra très vieux, mobilisation et marche.

[1] Le nom assyrien de la fourmi est *ziqziqqu* = arabe زِقٌّ زِق, NÖLDEKE, *loc. cit.*, p. 119.

12 *Šumma X ṣalmê ša kap-pi šitkunu ina bît amêli innamrû bitu šuâtu innadi-(di) mâršu imât*

Si « *idem* » des noires qui ont des ailes, dans la maison d'un homme sont vues, cette maison sera ruinée, son fils mourra.

13 *Šumma X ṣalmê mârê ša kap-pi šitkunu-(nu) ina bît amêli innamrû mâr amêli imât*

Si « *idem* » des noires, des petits qui ont des ailes, dans la maison d'un homme sont vus, le fils de l'homme mourra.

14 *Šumma X ṣalmê u sâmê ša kap-pi šitkunu-(nu) ina bît amêli innamrû aššat amêli imât bîtu šuâtu issappaḫ-(aḫ)*

Si « *idem* » des noires et des brunes qui ont des ailes, sont vues dans la maison d'un homme, l'épouse de l'homme mourra, sa maison sera dissoute.

15 *Šumma X ṣalmê burrumê ina bît amêli innamrû bêl bîti imât*

Si « *idem* » des noires, des bigarrées sont vues dans la maison d'un homme, le propriétaire de la maison mourra.

16 *Šumma X ṣalmê warqûti ina bît amêli innamrû ud-da-a-tum bîtu šuâtu in-na-qar*

Si « *idem* » des noires, des vertes dans la maison d'un homme sont vues, infortunes (?), cette maison sera détruite.

17 *Šumma X piṣê ina bît amêli innamrû bîtu šuâtu in-na-qar ilabbin-(in)* [1]

Si « *idem* » des blanches dans la maison d'un homme sont vues, cette maison sera détruite, s'effondrera.

18 *Šumma X piṣê rabûti ša kap-pi šitkunu-(nu) ina bît amêli innamrû bîtu šuâtu issappaḫ*

Si « *idem* » des blanches, des grandes qui ont des ailes, dans la maison d'un homme sont vues, cette maison sera dissoute.

19 *Šumma X piṣê u sâmê ina bît amêli innamrû bîtu šuâtu in-na-qar*

Si « *idem* » des blanches et des brunes dans la maison d'un homme sont vues, cette maison sera détruite.

[1] Dernier signe : *in*.

20 *Šumma X pişê u sâmê : mârê ina bît amêli innamrû (ina) warka bîtu šuâtu iḫalliq*

Si « *idem* » des blanches et des brunes, des petits dans la maison d'un homme sont vus, dans la suite cette maison sera détruite.

21 *Šumma X pişê şiḫrûti u sâmê ina bît amêli innamrû bîtu šuâtu in-na-qar-ma ilabbin-(in)*

Si « *idem* » des blanches, des petites et des brunes, dans la maison d'un homme sont vues, cette maison sera détruite et s'effondrera.

22 *Šumma X warqûti ina bît amêli innamrû ud-da-a-tum bîtu šuâtu ina-qar : bêl bîti lâ iššir*

Si « *idem* » des vertes, dans la maison d'un homme sont vues, calamités (?), cette maison sera détruite; le propriétaire de la maison ne prospérera pas.

23 *Šumma X warqûti ša kappi šitkunu-(nu) ina bît amêli innamrû bêl bîti imât-ma bîtu šuâtu issappaḫ-(aḫ)*

Si « *idem* » des vertes, qui ont des ailes, sont vues dans la maison d'un homme, le propriétaire de la maison mourra et cette maison sera dissoute.

24 *Šumma X şalmê sâmê ina bît amêli i-duk-ku egirrû damqu ina bît amêli ibašši-(ši)*

Si « *idem* » des noires, des brunes dans la maison d'un homme tuent, un songe favorable dans la maison de l'homme sera.

25 *Šumma X sâmê şalmê ina bît amêli i-duk-ku bîtu šuâtu lu-ku-nu*[1] *(??) ibašši-(ši)*

Si » *idem* » des brunes, des noires dans la maison d'un homme tuent, cette maison ne sera pas? (n'aura pas de?).

26 *Šumma X pişê sâmê ina bît amêli i-duk-ku amat mîti ina bît amêli ibašši-(ši) ina bîti šuâti qimaḫḫu lâ TE (ippallaḫ)*

Si « *idem* » des blanches, des brunes dans la maison d'un homme tuent, voix? d'un mort (?) dans la maison de l'homme sera, dans cette maison un cercueil ne —?

[1] *LU. KU ul ibašši ?*

27 *Šumma X pişê şalmê ina bît amêli i-duk-ku ina bîti šuâti rigmu-(mu) iššakkan-(an): innadi-(di) kiḫullû*

Si « *idem* » des blanches, des noires dans la maison d'un homme tuent, dans cette maison clameur se produira; elle sera ruinée, deuil.

28 *Šumma X warqûti sâmê ina bît amêli i-duk-ku bîtu šuâtu ub-bu-tam illak-(ak)*

Si « *idem* » des vertes, des brunes dans la maison d'un homme tuent, cette maison marchera au dénuement.

29 *Šumma aḫu aḫam ina bît amêli i-duk-ku ina bîti šuâti miqittu ma-at-tum ibašši*

Si « *idem* » les unes les autres dans la maison d'un homme tuent, dans cette maison chute grande sera.

30 *Šumma .... ina bît amêli i-mi-du-ma taḫâza ip-pu-šú ma-qa-at a-wa-ti: na-dam bîti*

.... dans la maison d'un homme se tiennent, et la bataille font, chute de l'?; destruction de la maison.

31 .... *ina bît amêli up-taḫ-ḫa-ru-ma u i-bi-iš-šú bêl bîti inâtma bîtu šuâtu al-ma-nu-tam illak-(ak)*

.... dans la maison d'un homme se groupent et s'éloignent, le propriétaire de cette maison mourra, et cette maison s'en ira dans le veuvage (?).

32 .... *ina bît amêli ḫurri-šunu it-te-ni-ip-ti ina bîti šuâti tallaktu ipparras-(as)*

.... dans la maison d'un homme leurs trous sont béants, dans cette maison l'accès sera empêché.

33 .... *ina bît amêli ḫurri-šunu innamrû bîtu šuâtu ridûsu ireddi-(di) mimmu-šu ul innezib*

.... dans la maison d'un homme leurs trous sont vus, cette maison sa? s'en ira et rien ne lui sera laissé.

34 .... *ina bît amêli ḫurri-šunu it-ta-qir ina bîti šuâti pilšu ippalaš-(aš)*

.... dans la maison d'un homme leurs trous sont détruits, dans cette maison une lézarde se produira.

35 .... *šitkunu-(nu) ina bît amêli ḫurri-šu-nu a-ḫi-e innamrû bîtu šuâtu innadi-(di): ina-qar*

.... dans la maison d'un homme leurs trous étranges sont vus, cette maison sera ruinée, détruite.

36 .... *me lu ṣalmê ina bît amêli ina ḫurri-šu-nu innamrû bêl bîti šuâti imât-ma mim-mu-šu ul innezib*

.... ? des noires dans la maison d'un homme dans leurs trous sont vues, le propriétaire de cette maison mourra et rien de lui sera laissé.

Verso (D. A. p. 1)

1 *Šumma ṣaṣirê (?) ina bît amêli ma-gal*[1] *ittanalaku-(ku) bêl bîti imât-ma bîtu šuâtu innadi-(di)*

Verso.

Si des blattes? dans la maison d'un homme beaucoup vont et viennent, le propriétaire de la maison mourra, cette maison sera ruinée.

2 *Šumma X ina bît amêli ḫurru in-nam-ru-ma ṣalmê burrumê i-duk-ku ina maš-ši-ta*[2] *ir-bu*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme (en un) trou sont vues et des noires les bigarrées tuent, dans le? revenu.

3 *Šumma X ina bît amêli ḫu-ur-ru-šu-nu i-mi-du tallaktu ana bît amêli ipparras-(as)*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme leurs trous sont placés, l'accès de la maison de l'homme sera barré.

4 *Šumma X ina bît amêli wal-du nadê-(e) bîti*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme elles naissent, ruine de la maison.

5 *Šumma X ina bît amêli tu-mu-ur-ta-šu-nu u-še-zu-ni bîtu šuâtu nimelam iši-(ši)*

Sie « *idem* » dans la maison d'un homme leurs —? elles placent, cette maison aura de la prospérité.

6 *Šumma X ina bît amêli mârê illakû-ma taḫâza i-pu-šu bîtu šuâtu ul immagar*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme, les petits vont et la bataille font, cette maison ne sera pas en faveur.

7 *Šumma X ina bît amêli ina erib bâb kâmi innamrû nadê-(e) bîti*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme à l'entrée de la porte extérieure elles sont vues, ruine de la maison.

[1] Pour cette lecture, voir *Z. A.*, 18, 39.

[2] *maššitu* = *nišitu*. DEL., *H.W.*, 486; JENSEN, *K. B.*, VI, 541; PINCHES, *Texts*, 19, 9.

8 *Šumma X ina bît amêli ina tu-pu-qat bâb kâmi innamrû niziqtum ina bît amêli uṣṣi*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans les recoins de la porte extérieure, elles sont vues, —? de la maison de l'homme sortira.

9 *Šumma X ina bît amêli elânu bâb kâmi innamrû sapaḫ-(aḫ) bîti*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme au-dessus de la porte extérieure sont vues, dissolution de la maison.

10 *Šumma X ina bît amêli ina askuppat bâb kâmi innamrû sapaḫ-(aḫ) bîti niziqtum ina bît amêli uṣṣi*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme au seuil de la porte extérieure sont vues, dissolution de la maison, —? de la maison de l'homme sortira.

11 *Šumma X ina bît amêli i-ḫir bêl bîti šuâti ilabbin imât-ma kabtu imât*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme —?, le propriétaire de cette maison, s'affaissera, il mourra et le considéré[1] mourra.

12 *Šumma X ina bît amêli ina kuš-ši pi? innamir?*[2] *mim-mu-u bîti šuâti i-qat-ti*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans le —? —?, tout ce qui concerne cette maison prendra fin.

13 *Šumma X ina bît amêli ina pi-rit-ti bîti innamrû ma-ṭi-e pi-rit-ti: ša-ni-e pi-rit-ti.*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans la *piritti* sont vues, amoindrissement de la *piritti*; transformation de la *piritti*.

14 *Šumma X ina bît amêli ina eli mut-tab-bil-ti innamir bîtu šuâtu mim-mu-šu i-ša-a-as*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme, au-dessus de la *muttabilti* sont vues, cette maison tout ce qui lui appartient, sera pillé.

15 *Šumma X ina mut-tab-bil-ti bîti amêli waldu nadê-(e) bîti*

Si «*idem*» dans la *muttabilti* de la maison d'un homme elles naissent, ruine de la maison.

[1] *kabtu* est l'opposé de *muškênu*; voir p. ex. Sm 392.

[2] J'ignore comment il faut transcrire.

16 *Šumma X ina bît amêli ina narmaki innamrû bîtu šuâtu mim-mu-šu i-ša-a-as*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans une amphore sont vues, cette maison tout ce qui lui appartient, sera pillé.

17 *Šumma X ina bît amêli ina um-mat erê innamrû ŠU. BI. ÁŠ. A. AN*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans un chaudron de bronze sont vues, «ditto».

18 *Šumma X ina bît amêli ina gušurê innamrû ŠU. BI. ÁŠ, A. AN*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme, dans les poutres sont vues «ditto».

19 *Šumma X ina bît amêli ina NI. DUB šê'im innamrû NI. DUB. MEŠ imallû iṣṣânû*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans le grenier (?) à blé sont vues, les greniers (?) se rempliront, seront abondamment pourvus.

20 *Šumma X ina bît amêli ina NI. DUB šamaššammi innamrû bêl bîti šuâti dan-na-tam immar-(mar)*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans le grenier (?) à sésame sont vues, le propriétaire de cette maison verra l'infortune.

21 *Šumma X ina bît amêli ina NI. DUB šamni innamrû bîtu šuâtu ul iššir ḪI. BI*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans le grenier (?) à huile sont vues, cette maison ne prospérera pas, effacé?

22 *Šumma X ina bît amêli taḫi-e innamrû mim-mu-šu ḪI. BI. EŠ ŠU. MEŠ*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme les petits (??) sont vus, tout ce qui est à lui, effacé . .?

23 *Šumma X ina bît amêli ina karpat ši-ik-ki innamrû bêl bîti imât-ma ridû-su ireddi-(di)*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans un pot —? elles sont vues, le maître de cette maison mourra et sa? s'en ira.

24 *Šumma X ina bît amêli ina karpat . . . . ik-na innamrû ŠU. BI. ÁŠ. A. AN*

Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans un pot —? elles sont vues, «ditto»·

25 *Šumma X ina bît amêli ina karpat . . . . innamrû bêl bîti imât-ma bîtu šuâtu êkallam ireddi-(di)*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme dans un pot —? elles sont vues, le propriétaire de la maison mourra et cette maison le palais —?

26 *Šumma X ina bît amêli ina lihtanê*[1] *innamrû kabtu ina bît amêli imât-ma bît-su issapaḫ*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme dans des —? sont vues, le considéré dans la maison de l'homme mourra et sa maison sera dissoute.

27 *Šumma X ina bît amêli BAT(?) MI(?) . . . innamrû išdiḫḫu ipparras-(as)*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme?? . . sont vues, la marche sera entravée.

28 *Šumma X ina bît amêli ina bît eširti?*[2] *innamrû išdiḫḫu ipparras-(as)*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme, dans le lieu de réunion? sont vues, la marche sera entravée.

29 *Šumma X ina bît amêli ina pûti . . . . innamrû nu-kur šubti*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme en face du . . . sont vues, destruction de la demeure.

30 *Šumma X ina bît amêli ina pûti AM(?) . . . . ri innamrû erib tallakti ana bît amêli*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme en face du? . . . sont vues, entrée de la voie à la maison de l'homme.

31 *Šumma X ina bît amêli ina igari IM(?) . . . . innamrû ṣaltu ina bit amêli sad-rat*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme dans le mur de . . . sont vues, discorde dans la maison de l'homme sévira.

32 *Šumma X ina bît amêli ina igari IM(?) . . . . innamrû ṣaltu muti u aššati ina bît amêli*

Si « *idem* » dans la maison d'un homme dans le mur de . . . sont vues, querelle de l'époux et de l'épouse dans la maison de l'homme.

---

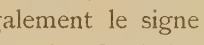
[1] ainsi que l'indique M. VIROLLEAUD, *Études sur la divination chaldéenne* 1ère partie, p. 32.

[2] ? MEISSNER, *S. A. I.* 448.

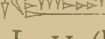
33 *Šumma X ina bît amêli ina igari RU(?).ZIK(?) . . . . innamrû niziqtum sad-rat-su*	Si «*idem*» dans la maison d'un homme dans le mur de . . . sont vues, la —? sévira contre lui.
34 *Šumma X ina bît amêli ina igari il-ku bîtu šuâtu ina-qar*	Si «*idem*» dans la maison d'un homme sur le mur elles vont (?) cette maison sera détruite.
etc., etc.	etc., etc.

Remarques.

M. FATIO m'avait fait observer, que l'insecte omineux ne pouvait pas être le grillon, puisque nulle part dans le texte il est question de son cri bien particulier. Cet argument serait d'un certain poids, si nous connaissions d'autres tablettes relatives aux présages fournis par cet animal, sans indication de son cri. Car l'idéogramme désigne aussi *nappillu* dont le chant est mentionné à deux reprises Sm 472 + Sm 640. Rien ne s'oppose à ce que nous transcrivions par *nappillu*. Il revient K 4152 + K 4183 (MEISSNER, *Supplem.* pl. 7) où il précède *ṣaṣi*[*ru*]; K 4373 (MEISSNER, *Supplem.* pl. 12) où il est écrit les deux fois *na-pi-lu* (comme K 4140, DEL., *H. W.* 172 s. *bukânu*).

Sm 975 qui renferme des passages analogues à K 196 et K 2307 (K 196 est publié par PINCHES, "*Texts in the Babylonian Wedge-Writing*") donne également le signe  . Il s'agit de ce qui arrivera, si dans les fondations d'un édifice ruiné on aperçoit des blattes noires ou brunes. (Dans K 196, Obv. ll 28—31, il est en outre question de blattes blanches et vertes. Voir pour ce passage, JOHNSTON, *J. A. O. S.*, Vol. 18, p. 158, qui traduit par «sauterelles»[1]). Citons encore comme appartenant au même groupe de textes, que les trois précités Sm 1322. M. BEZOLD, dans le *catalogue*, mentionne un document curieux K 9789, qu'il décrit ainsi: *Directions for ceremonies*

[1] *Sâru* ne peut guère désigner une sauterelle; c'est ainsi que JOHNSTON traduit, mais avec un point d'interrogation. *Sâru* n'est pas un insecte, mais un animal d'une autre espèce. Voir K 12504 (*Catalogue* BEZOLD).

including the recital of prayers, to drive away brown locusts () *from men's houses.*

L. 11 (Recto). *sadâru u alâku*, je lis ainsi, et non comme MEISSNER, *Supplem.*, p. 71. Le rédacteur ne se serait jamais exprimé de cette manière: *sadarû illaku* mais: *sidirtam illak.*

L. 30. *Apîti* ou *awâti.* Pour le premier Del., *H. W.*, 112, j'en ignore la signification. *Maqat awâti* est probablement pour *maqât bêl awâti*, cf. HUNGER, *Becherwahrsagung*, 76. La lecture *awâti* me paraît la plus certaine.

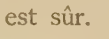
L. 31. *ibiššu*; verbe *bêšu*, II R., 35, 58, e. Le contexte exige un sens comme celui de «s'éloigner», qui paraît du reste se dégager de II R., 35. Voir aussi JENSEN, *K. B.*, VI, 355. — *Almanutu* rappelle l'hébreu אלמנות; si on le rattache au thème assyrien, *lamânu*, on en déduira le sens de «inimitié», MEISSNER, *Supplem.*, 8.

L. 33. *ridû-su ireddi*, probablem. «sa direction s'en ira»; expression fréquente dans les omina p. ex. III R., 65, 36.

L. 34. *Pilšu ippalaš* transcription assez plausible de .

L. 7 (Verso). *Bâbu kâmu*, JENSEN, *K. B.*, VI, 496.

L. 8. *Tupuqat* de *tupuqtu* DEL., *H. W.*, 701; JENSEN, *K. B.*, VI, 340. *ZI.GA* = *niziqtu. Niziqtu* s'applique aux personnes (K 3985 + K 6690 + Sm 241), aux maisons (K 196), aux villes (*D. A.*, 104, 18). Il s'emploie fréquemment dans les omina avec *sadâru*, ex.: *niziqtum sadrat; niziqtum sadratsu* (l. 33, Verso) etc., etc. Un *amêl ZIG.GA* est cité Gudea B., col. 4, 16. = *nisiḫtu* K 2024; MEISSNER, *Supplem.*, p. 67.

L. 12.  dans , BRÜNNOW, No. 235. S'agit-il d'une partie de la maison ou d'un objet (*mašku? šipi?*)? Je ne sais si est sûr.

L. 13. *Pirittu*; REISNER, Hymnen, No. 12, 23: *ašar piritti*; lieu à part dans la maison, peut-être W. C.

L. 14. *Muttabilti*; JENSEN, *K. B.*, VI, 459 regarde les *muttabbilûti* comme les serviteurs du palais. *Muttabiltu* serait donc les communs, l'endroit réservé à la domesticité. *Muttabiltu*

revient aussi Sm 472 + Sm 640; si un *nappillu* est vu dans le *muttabiltu* d'une maison. *Išâs*, d'un verbe *šâsu* = « piller (?) », « dépouiller (?) », comme l'hébreu שסס ou שסה? K 1523 + K 1436 (S. A. SMITH, *Asurbanip.*, III): *iš-ša-as*. K 3966: *i-ša-as*.

L. 17. *Ummat erê*. L'idéogramme de *ummâtu* est . Pour *ummat erê* voir MEISSNER, *S. A. I.*, No. 6399; DEL., *H. W.*, 93.[1]

L. 19. *NI.DUB*. Dans les textes astrologiques il est précédé de *šê'û*, voir *Z. A.*, 16, 220 et *l'Astrologie Chaldéenne* de VIROLLEAUD, Fasc. 2, p. 26, l. 31. Je regarde *NI.DUB* comme l'équivalent de « cellier », ou « grenier », d'un « lieu où l'on serre, entasse les provisions. (*NI.DUB* littéralement « provision, entassement ».) — Faut-il transcrire *iššikku?* Voir THOMPSON, *Reports of the Magicians*, No. 207, 3 Verso: *iššikki riqûte imallû*. Comparer JENSEN, *K. B.* VI, 140, l. 8 et 278 note 8.

est rendu par *ṣânu* (*ṣênu*). Voir THOMPSON, *Devils*, Vol. I, 210, ll. 294, 296 et 298. Pour le sens cf. DEL., *H. W.*, 556; KING, *Letters of Hammurabi*, glossaire.

L. 27, 28, = *išdiḫḫu*, V R., 31, 37 c. d.; DEL., *H. W.*, p. 644. Voir aussi *P. S. B. A.* 1901, 122, 13; KING, *Magic*, 8, 5; BEHRENS, *Briefe*, 74.

Plusieurs documents enregistrent des prédictions basées sur les observations des insectes. La teigne des vêtements (*tinea pellionella*) procure d'heureux pronostics. Son nom assyrien est *sâsu*, DEL., *H. W.*, p. 506 ou *ṣâṣû*, K 3726 (voir le *catalogue*); ces deux termes n'en forment qu'un, de même qu'on a tour à tour *zizânu*[2] (espèce de sauterelle?) et *sisânu*[3]. K 3726 nous avertit que si une teigne se trouve dans une maison, mange les vêtements d'un homme ou d'une femme, c'est d'un bon augure. Outre *ṣâṣu*, sont mentionnés encore les insectes suivants *ṣaṣiru*[4], *ḫubibitum*, et *ḫurbabibillu* (lire la première syllabe, *ḫur*, ainsi que l'indique la leçon *ḫu-ur* et non *ḫar* (DEL., *H. W.*, 289).

---

1 Voir aussi *Z. A.*, I, 256.

2 *C. T.*, XIV, Pl. 2, K 71 a verso; Sm 230 etc.

3 K 4373 (MEISSNER, *Supplem.*).

4 *ṣaṣiru* cité aussi K 3726.

K 3739 mentionne des qui sont des animaux omineux. D'après K 13195 que je ne connais que par le *catalogue* de M. BEZOLD, ils paraissent être des insectes, (sauterelles?). Dans K 3739 on les observe dans une maison, autour du mobilier de laquelle, on les voit rôder. Ils affectionnent spécialement les lits, on les aperçoit parfois comme les blattes dans un chaudron de bronze (*ina ummat erê*).

Alfred Boissier

Nin-ib.

Le dieu Nin-ib est à l'ordre du jour. Cette personnalité si intéressante du panthéon assyro-babylonien, dont le nom aussi bien que la nature étaient restés obscurs jusqu'à ces derniers temps, commence à sortir de la pénombre. Les découvertes de l'expédition à Nippour, organisée par l'université de Pennsylvania, ont permis à M. CLAY de fixer la lecture sémitique du nom de Nin-ib: אנושת[1]. Les assyriologues sont très divisés sur la façon de lire ce nom. CLAY l'interprète par *En-Maštu* qui serait un dérivé de *En-Martu* (= *Bêl-Amurru* «Seigneur de l'ouest»), tandis que JENSEN lit *anwušt* ou *enwušt* qu'il explique par *namuštu* (= *namurtu* «éclat, etc. . .»). HALÉVY propose *En-nammašti* «seigneur de toute créature animée». HROZNÝ, dans un article de la *Revue Sémitique*[2], consacré à «*Ninib et Sumer*», n'a pas de peine à montrer combien sont artificielles la plupart des combinaisons proposées. Il incline pour l'interprétation de HALÉVY, mais au lieu de voir dans le nom אנושת une forme sémitique, il y cherche un sumérien *In-numušti*, pour *In-numušda* «seigneur des créatures». Le savant auteur appuie sa lecture et son interprétation par toute une étude sur la nature de Nin-ib, en tant que dieu du monde animé, et il est porté à y reconnaître le caractère primitif du dieu.

La bonne méthode est, selon nous, de traiter à part la question de la prononciation du nom chez les Araméens et celle du caractère primitif de Nin-ib. Les scribes qui rédigent les

---

[1] *J. A. O. S.*, XXVIII, 1907.

[2] *Ninib und Šumer* dans la *Revue Sémitique*, juillet, 1908.

contrats ont à leur disposition des idéogrammes multiples pour exprimer les divinités contenues dans les noms propres. Leur intention est de reproduire un équivalent du nom divin, tel que le prononçaient les gens du pays. A nous de déduire cette prononciation. Or, dans le mot אנושת, nous avons la terminaison féminine ת, qui est à la fois araméenne et babylonienne (= *tu*). Si nous enlevons cette terminaison, il reste le nom אנוש qui rappelle singulièrement le biblique אֱנוֹשׁ. Tout le monde sait que la forme אֱנוֹשׁ provient d'un primitif *'unâs* qui s'est conservé en arabe. Pourquoi אנושת ne serait-il pas simplement le succédané d'une forme *'unâštu*? Ainsi nous traiterions l'équivalent araméen de Nin-ib comme un féminin, ce qui n'étonnera personne, étant donné que les scribes eux-mêmes se sont complus à nous présenter parfois Nin-ib comme une divinité féminine. L'équivalence *Nin-ib* = *Antu* est dans toutes les mémoires. Donc *'unâštu* serait le féminin de *'unâš*, c'est-à-dire en babylonien *unâš* puisque l'esprit doux doit tomber au début du mot. Or *unâš* est une déformation de *urâš* qui est le nom du dieu *Ib*, dont la forme *Nin-ib* constitue le féminin. Le passage de *urâš* à *unâš* ne doit pas nous effrayer, puisque, comme HAUPT l'a suggéré[1], l'araméen אֹנֶס provient de *urâsu*, de même qu'on a נשא pour *rašû*, נבוכדנצר pour *Nabû-kudurru-uṣur*, etc. . . Ainsi il ne faut pas trop faire fond sur l'équivalence אנושת pour déterminer la vraie nature de Nin-ib.

Dans l'article auquel nous venons de faire allusion, HROZNÝ s'élève contre ceux qui voient dans Nin-ib primitivement un dieu solaire. C'est la vieille théorie qui proposait de considérer Nin-ib comme le soleil d'été ou le soleil qui surgit à l'est. JENSEN qui avait admis la seconde de ces identifications semble maintenant plutôt porté à voir dans Nin-ib la constellation d'Orion[2]. C'est, selon nous, le caractère primordial de Nin-ib. Si nous voulons chercher la plus ancienne conception que les Chaldéens se sont faite de telle ou telle divinité, c'est naturellement dans les anciennes inscriptions de Šumer et d'Akkad qu'il

---

[1] *Critical notes on Esther*, p. 124 (dans les *Old Testament and semitic studies in memory of W. A. Harper*, vol. II).

[2] *Das Gilgamesch-Epos*, p. 87.

faut recueillir les matériaux. Un fait qui pourrait paraître étrange, c'est que le nom de Nin-ib n'apparaît pas dans les inscriptions de Lagaš. Ne nous y laissons pas tromper. En réalité, le dieu Nin-ib y est partout, car, selon nous, il y a non pas seulement analogie, mais *identité absolue* entre *Nin-ib* et *Nin-gir-su*. Le nom de Nin-gir-su n'est qu'une dénomination spéciale de Nin-ib en tant que *baal* de Gir-su, la ville sainte de Lagaš. La généalogie est la même pour les deux divinités. Nin-ib est «le premier-né de Bêl»[1] ou «l'enfant d'En-lil»[2]; Nin-gir-su est partout le fils d'En-lil[3]. Si Nin-ib est le rejeton de l'*Ê-kur* «maison de la montagne»[4], temple de Bêl à Nippour, Nin-gir-su est procréé par «la grande montagne»[5], l'un des noms du dieu Bêl. Le titre habituel de Nin-gir-su est «champion d'En-lil»; il est encore «le guerrier Nin-gir-su, savant aux combats»[6]. Or, dès que Nin-ib apparaît dans les inscriptions, il est le dieu de la guerre, «le champion d'En-lil»[7], «le champion des dieux célestes»[8]. En tant que dieu guerrier, Nin-gir-su est «roi de l'arme»[9]. Nin-ib porte le même titre[10] et c'est lui qui dote Hammourabi de son arme sublime[11]. Les deux armes de Nin-gir-su sont le *šár-ur* et le *šár-gaz*[12], or, dans un hymne, le dieu Nin-ib dit qu'il porte *šár-ur* à sa droite et *šár-gaz* à sa gauche[13]. Dans les prières à Nin-ib, on caractérise le dieu comme celui qui porte «l'arme aux cinquante têtes»[14], et, ce qu'il y a de très intéressant à constater, une date de Gù-de-a est ainsi marquée[15]: «l'année où il fabriqua la masse d'armes, aux cinquantes têtes, de Nin-gir-su». Une autre date est «l'année où il fabriqua l'arme *mi-ib* (ou *mi-ni-ib*) aux cinquante têtes». La présence de l'élément *ib* dans ce nom nous permettrait peut-être d'interpréter Nin-ib

1 *Ritualtaf.*, No. 26, III, 48 s. 2 *Ašurbanipal*, cyl. de Rassam, IX, 84.
3 THUREAU-DANGIN, *Inscriptions de Šumer et d'Akkad*, *passim*.
4 *Annales d'Ašur-naṣir-apla*, I, 2. 5 *Gù-de-a*, cyl. A, VII, 5.
6 *Ibid.*, XVII, 21. 7 Série *utukki limnûti*, V, 61.
8 *Annales d'Ašur-naṣir-apla*, I, 2. 9 *Gù-de-a*, statue B, V, 37; statue K, II', 11. Cf. *bêl kakki* dans *CT*, XVI, pl. I, 10 s.
10 Dans *šurpu* IV, 75. 11 KING, *Hammurabi*, p. 172 s.
12 *Gù-de a*, statue B, V, 37 ss. 13 HROZNÝ, *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag*, p. 12—13.
14 *Ibid.*, p. 14—15, l. 11 s.; *giš-ku-sag-ninnu*. 15 *I. S. A.*, p. 324—325.

comme seigneur de l'*ib*, c'est-à-dire d'une arme spéciale. En tout cas, le chiffre de « cinquante » qui caractérise la masse d'armes de Nin-ib ou de Nin-gir-su se retrouve dans le nom d'*ê-ninnû* « maison des cinquante », temple de Nin-gir-su à Lagaš.

Nin-ib nous apparaît donc dès les origines comme un dieu essentiellement guerrier et, en tant que s'identifiant avec Nin-gir-su, comme le dieu national de Lagaš et du pays de Šumer. Les annales du roi d'Ašour, Ašour-naṣir-apla, débutent par une longue adresse à Nin-ib, car tout le monde sait que c'est à l'époque de ce monarque que Nin-ib jouit de toute sa vogue en Assyrie, spécialement dans la ville de *Kalḫu*. Or, dans ce texte, Ašour-naṣir-apla insiste spécialement sur la qualité de guerrier que revêt le dieu Nin-ib. Le cylindre d'Ašourbanipal nous présente Nin-ib comme « le fort *tartaḫu*, le grand, l'enfant d'En-lil »[1]. L'arme *tartaḫu* est une flèche ou un javelot, et l'idéogramme de *tartaḫu* est *KAK-SI-DI*. Un hymne nous dit formellement que Nin-ib est l'étoile *KAK-SI-DI*, c'est-à-dire l'étoile *tartaḫu*, l'étoile-javelot[2]. Cette étoile est le signal de la chasse[3], et le dieu Nin-ib est précisément le dieu de la chasse, tout comme Nergal. Un texte astronomique place au mois de Tammouz le lever héliaque de l'étoile *KAK-SI-DI*, ce qui a permis à JENSEN et à KUGLER d'identifier cette étoile avec Beteigeuze d'Orion[4]. Il s'ensuit que Nin-ib, dieu de cette étoile, doit s'identifier avec Orion. Et, en effet, les Grecs ont insisté sur le caractère farouche d'Orion, véritable dieu chasseur et guerrier comme Nin-ib. Orion, avec sa lance et son baudrier, est vraiment le « seigneur de l'arme ».

Les Babyloniens, comme les Hébreux, ont considéré les étoiles comme une armée, l'armée d'Anou[5]. Quelquefois on employait l'expression armée de Nin-ib[6], car Nin-ib était le chef de cette armée, en tant qu'il était personnifié dans la constellation d'Orion.

---

1 *Cylindre de Rassam*, IX, 84 s.

2 KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, No. 50, l. 29.

3 *Téglath-phalasar* I, obélisque brisé, IV, 14 s.

4 Cf. KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, p. 257 s.

5 *Épopée de Gilgamès*, tab. I, col. V, l. 28. 6 *Ibid.*, col. II, l. 35.

Reste à savoir comment Nin-ib est devenu un dieu de la terre, un dieu de la nature animée, car, tout en niant que ce caractère soit primordial en Nin-ib, nous ne pouvons contester que les textes le lui aient attribué. Il existait à Dil-bat un dieu purement chtonien, le dieu *Uraš*. C'était véritablement le dieu des plantations et, dans son code, Hammourabi se vante d'avoir « étendu les plantations de Dil-bat et accumulé les tas de blé pour le dieu *Uraš* »[1]. Son nom, purement sémitique, est *urâš(u)*, c'est-à-dire le planteur (forme comme *qurâdu*), appartenant au thème *erêšu* « planter ». Ce dieu avait pour idéogramme le signe *IB* qui est précisément l'élément caractéristique de *NIN-IB*. Il en résulta une assimilation entre les deux divinités. Nin-ib devint seigneur des terrains, des bornes, des plantations, finalement des récoltes. Sous son nom de Nin-gir-su, on le reconnut comme « dieu des champs et des canaux, qui donne la fertilité »[2].

Par une série de raisonnements analogues on pourrait peut-être démontrer comment *Ba-ú*, parèdre de Nin-gir-su et identique à *Gu-la*, la parèdre de Nin-ib, n'était primitivement que l'étoile du chien, Sirius. C'est le chien qui figure comme symbole de *Gu-la* sur les *Kudurru*. En outre, Sirius est « l'étoile de l'arc », qui lance l'étoile de la flèche, c'est-à-dire beteigeuze d'Orion.

---

[1] *Code*, recto, III, 18 ss.

[2] CRAIG, *Assyrian and babylonian religious texts*, II, pl. 13, 4 s.

P. Dhorme

Das osmanische Antikenmuseum in Konstantinopel.

Wenn je ein Museum es verdient, daß seine Entstehungsgeschichte der Nachwelt erhalten bleibt, so ist dies wohl für das *osmanische Museum in Konstantinopel* der Fall, nicht etwa wegen seiner Architektur, noch daß es Sammlungen aus dem Mittelalter, oder gar solche aus indischen, chinesischen, mexikanischen Altertümern aufweisen könnte — nein, diese besitzt es nicht — sondern lediglich deswegen, weil es in einer verhältnismäßig kurzen Zeit, von einer winzigen Antikensammlung, trotz Peripetieen aller Art, in die Reihe der großen Weltmuseen emporsteigen konnte.

Es kann natürlich in diesem engen Rahmen von einer ausführlichen Behandlung des Gegenstandes nicht die Rede sein. Es soll hier nur mit einigen kurzen Worten auf die verschiedenen Etappen der Entstehung und Weiterbildung dieses Museums, über welches übrigens schon so oft geschrieben worden ist, hingewiesen werden.

Seine Anfänge waren außerordentlich bescheiden: Der Artillerie-Großmeister FETHI AHMED PASCHA, der zu gleicher Zeit ein Kunstliebhaber war, legte in den fünfziger Jahren vorigen Jahrhunderts, in der als Depot für alte Waffen benutzten *Irenen-Kirche*, welche innerhalb der Mauern des alten Serails gelegen ist, den ersten Grund zu einer Antikensammlung, bestehend aus ein paar Stücken von allerlei Epochen. (Abb. 1.)

So klein und unscheinbar dieselbe auch war, genügte sie doch, um die Aufmerksamkeit von Gelehrten, wie DUMONT, der im Jahre 1868 das erste Verzeichnis davon in der *Revue archéo-*

Abb. 1. Irenen-Kirche.

Abb. 2. Der Tschinili Köschk.

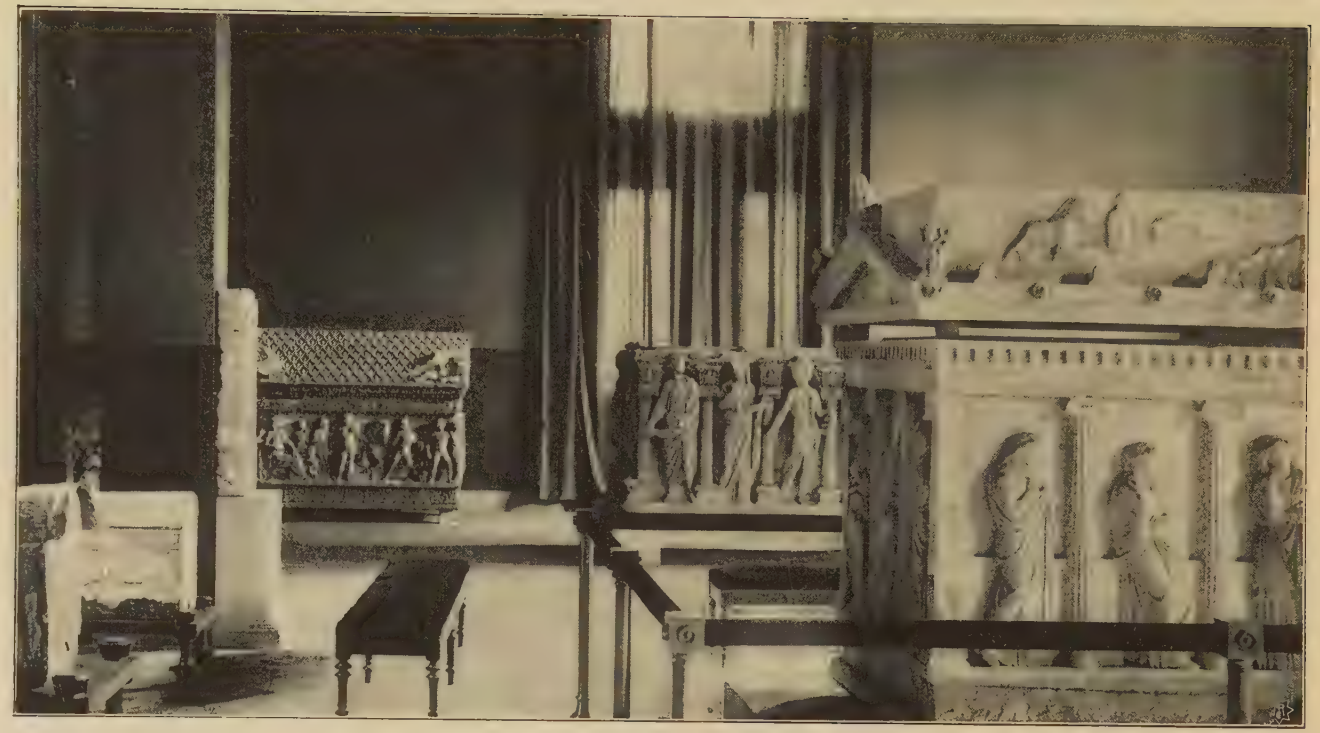


Abb. 3. Partie der Sarkophagensäle.

Abb. 4. Assyrisch-Babylonische Abteilung.

logique veröffentlichte, auf sich zu lenken. Der Großvezir AALI PASCHA ließ der Sammlung den Namen *„Kaiserliches Museum"* beilegen (1869). Ein Engländer, Mr. GOOLD, von dem wir auch einen gedruckten Katalog (1871) besitzen, ward sein erster Direktor. Ihm folgte ein gewißer TERENZIO und dann der deutsche Gelehrte Dr. DETHIER, der sich durch seine zahlreichen Veröffentlichungen um die Wissenschaft verdient gemacht hatte und während dessen Direktion mehrere beachtenswerte Daten zu verzeichnen sind, wie z. B. die Auffindung der Gigantomachie und der Beginn der Ausgrabungen auf der Burg von Pergamon durch HUMANN; und endlich im Jahre 1875 die Überführung der in der Irenen-Kirche aufgespeicherten Schätze in den ebenfalls im Garten des alten Serails gelegenen prachtvollen *Tschinili-Köschk* (Abb. 2), welcher nunmehr als Antikenmuseum in die Verwaltung des Unterrichtsministeriums überging.

Dr. DETHIER starb hochbejahrt um 1881 und HAMDY BEY, der jetzige General-Direktor, wurde zu seinem Nachfolger ernannt. Gleich nach seinem Antritt unterzog HAMDY BEY die mittlerweile auf etwa 650 Nummern angewachsene Sammlung einer ersten Klassifizierung und ließ durch Herrn SALOMON REINACH einen Übersichts-Katalog (1882) sämtlicher Antiken abfassen. Er gründete zu gleicher Zeit, um den Kunstsinn bei den jungen Osmanen zu erwecken, eine der Museumsverwaltung unterstellte Kunstschule und erhielt zum ersten Mal von der Regierung die nötigen Fonds, um einige Reisen und Ausgrabungen in den Provinzen zu unternehmen.

Aber einen eigentlichen Weltruf, der zu gleicher Zeit einen neuen Aufschwung nach sich zog, erhielt das Museum erst durch die im Jahre 1887 gemachte Entdeckung der phönikischen und griechischen Sarkophage in Sidon, ein glücklicher Umstand, der für die weitere Entwickelung dieses jungen Museums von maßgebender Bedeutung war. So entstand bald ein neuer zweistöckiger Bau in sehr einfachem Stil gegenüber vom Tschinili-Köschk, in dessen unterem Geschosse die genannten Sarkophage mit noch allerlei andern Grabdenkmälern würdige Aufnahme fanden. (Abb. 3.) Im Obergeschoß hingegen wurden die reichhaltigen assyrisch-babylonischen Sammlungen (Abb. 4), an deren weiterer Organisation Professor H. V. HILPRECHT jahrelang mit

aufopferndem Eifer mitgewirkt hat, sowie auch die islamischen Kunsterzeugnisse provisorisch aufgestellt.

In diese Zeit fällt auch die Gründung einer archäologisch-historischen Handbibliothek, die heute schon über 15000 Bände zählt. (Abb. 5.)

Von den epochemachenden Ausgrabungen waren Chorsabad, Kuyundschuk und Olympia schon längst zum Abschluß gebracht, und auch Pergamon hatte die brillantesten Resultate gegeben, als Mitte der achtziger Jahre von neuem der Ausgrabungseifer um sich zu greifen begann. Alle Nationen wetteiferten miteinander. Beinahe gleichzeitig wurden Assyrien, Babylonien, Ionien, ionische Inseln, Syrien, Palästina, Makedonien, Pontus usw. in Angriff genommen. Die großartigsten Kunstschätze, die wichtigsten geschichtlichen Dokumente traten zum Vorschein. Tausende von Kisten füllten bald den Hof und die Kellerräume des Museums, so daß man gezwungen war, für eine rasche Vermehrung des Raumes zu sorgen. Kaum war aber die Aufstellung in dem jetzt erbauten rechten Flügel zu Ende geführt, so stellte es sich heraus, daß derselbe nicht ausreichte, und so mußte auch der schon früher projektierte zweite Flügel auf der entgegengesetzten Seite aufgebaut werden. (Abb. 6.)

Das auf diese Weise hergestellte Gebäude bildet ein stattliches Hufeisen mit 4500 qm Flächeninhalt im Grundriß. (Abb. 7.) Jetzt erst konnte an eine systematische Installierung gedacht werden: Im Unterstock sind endgültig sämtliche Skulpturen von Marmor (Abb. 8) oder anderem Material in separaten Sektionen, so die byzantinische, griechisch-römische, assyrische, hettitische (Abb. 9) und die der Architekturabteilung aufgestellt worden, während im Oberstock die Bibliothek, das Münzkabinett mit mehr als 80000 Stücken, die Sammlungen von Terrakotten, Vasen, Keilschrifttafeln, Bronzen, Schmucksachen und noch andere kleinere Objekte in neuer Reihenfolge untergebracht sind. (Abb. 10.)

Der Tschinili-Köschk, das älteste und vielleicht das schönste Monument der osmanischen Zeit in Konstantinopel, ist gänzlich der islamischen Kunst zugeteilt und bildet somit eine der interessantesten Sammlungen dieser Art. (Abb. 11.)

Eine ausführliche, dokumentierte Geschichte dieses Museums ist in Vorbereitung. Sie wird bis in die kleinsten Einzelheiten

Abb. 5. Die Bibliothek.

Abb. 6. Treppe im neuen Museum.

Abb. 7. Das neue Museum.

Abb. 8. Galerie der Skulpturen.

Abb. 9. Hettiter-Saal.

Abb. 10. Galerie für Kypern, Palmyra und den Yemen.

Abb. 11. Inneres vom Tschinili-Köschk.

alle die übermenschlichen Anstrengungen, die endlosen Kämpfe, die mannigfaltigsten finanziellen Schwierigkeiten — ach leider auch manche unangenehme diplomatische Gepflogenheiten — schildern, die zur Vollendung eines fünfundzwanzigjährigen Werkes nötig waren.

Konstantinopel, den 1. Januar 1909.

Halil Edhem.

Miscellaneous Sumerian Texts from the Temple Library of Nippur.

I.

Introduction.

The time when a publication of *Miscellaneous Texts* was looked upon with favor by scholars has, fortunately, passed. It is, accordingly, one of the iron rules of the Editor of the *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Professor H. V. HILPRECHT, that only such texts must be issued in each volume of that monumental publication as form a connected whole. To prove, however, the existence of this rule, there must be at least one exception. This one exception I herewith beg to submit to the learned world in the science of Sumeriology.

During the course of the winter 1908—9, Prof. HILPRECHT assigned to me for publication some 200 and more religious and historical tablets from the *Temple Library of Nippur*, asking me to subdivide them according to some scientific principle or principles which their contents would suggest. After a preliminary examination, based upon a transcription of all tablets assigned to me, I very soon came to the conclusion that, as far as the above-mentioned 200 and more tablets are concerned, they easily may be subdivided into three main groups:

1. Religious texts properly speaking;
2. Religio-historic inscriptions;
3. Such other literary compositions as one rightly expects to find in a library.

The *religious texts* grouped themselves, without much difficulty, mainly into *Enlil, NIN.IB, Sin,* and *Tamûz* compositions. Of each class there are enough texts in my possession to warrant their issuance in four separate volumes of the *B. E.* publication.

The *religio-historic inscriptions* are primarily *religious* texts (hymns, prayers, incantations, *etc.*) which mention, however, in one connection or another, the name of one or more well-known *kings* of either the *II. dynasty of Ur* or of the *I. dynasty of Isin.* This class of texts is, as far as I know, represented only in the Nippur Temple Library. They are extremely important, helping us to assign the contents of the so-called "*Older library*" to a definite period in the history of Babylonia. Tablets of this kind are especially well represented, so well indeed, that a separate volume of them will be issued in the near future.

Among the *other literary compositions* to be found in this instalment the several and various *historical inscriptions* command, of course, our special interest. They will, when published with others reserved by Prof. HILPRECHT for at least one special volume, throw a completely new and unexpected light upon that period of history to which all these texts belong. To mention one or two instances here, I may state that one tablet found among the 200 tablets referred to above relates how a king of the II. dynasty of Ur (in all probability king *Dungi*), with the help of *Enlil* "who destines the fates" (*galu nam-tar-tar-ri-ne*), "has [driven or killed] Elam's hostile hosts for the 20th (so absolutely certain!) time out of (or in) the mountains" (*20-kam-ma-šú NIM^{ki} galu kúr-ra kur-ta* [*sag-e-dá-sīg*]).

On another tablet of four columns, after stating what position he holds in relation to the several gods[1], ^{d}*Dun-gi* "the mighty son of ^{d}*ŠAḪ*" (*dumu ner-gál ^{d}ŠAḪ*) praises himself as

[1] *]An-azag,]^{d}Enlil,]^{d}Ninlil,]^{d}Nin-tu, giš-túg-pi sum-ma ^{d}En-ki-ga me-en, lugal kalag-ga ^{d}Nanna (= ŠEŠ-KI) me-en, ug(= GÌR)-gù-dŭ-a ^{d}Babbar me-en, ^{d}Dun-gi ḪI-LI pad-da ^{d}Ninni me-en, . . . dub-sar gal-zu ^{d}ELTEG me-en* etc. Cf. here the *ki-el . . . gi-dub-ba azag-gì šu-ne-dŭ-a . . . ^{d}Nidaba,* Cyl. A, V, 21-25, and ^{d}*Geštinna,* sister of Tamûz, the *ga-ša-an dub-sar-ge, C. T.,* XV, 28 : 24; see also JENSEN, *K. B.,* VI^{1}, 190, 2; ZIMMERN, *Tamūz,* p. 245, 24; this would show that ^{d}*ELTEG = ^{d}ŠE-ELTEG (Nidaba) = ^{d}Geštinna.*

one "who has destroyed the (foreign) lands, but established (*mukîn*) the (Babylonian) country, who in heaven and upon earth has no equal" ([d]*Dun-gi kur-gul-gul kalam gi-en-gi(n)*, [*galu*] *an-ki-a gab-ri nu-tug*-[*a*]).

In a third, an inscription of ^{d}*I-bi-*^{d}*En-zu*, Ur is called "the city of the (or 'which is the') *úz-sag* of *Ki-en-gi*, the city the commands of which cannot be changed" (*Urí*^{ki} *úru úz* (*R.E.C.* 51) *sag Ki-en-gi úru me-bi nu-kúr-ru-dam*), *etc. etc.*

But try as I may, there still remained some tablets and fragments which I could not arrange under the above indicated heads for the official publication work, and which, therefore, Professor HILPRECHT allowed me to publish separately, in order not to delay their issuance any longer.

According to Prof. R. F. HARPER's registration marks to be found on some of the tablets, here published, 20 years have already elapsed since these tablets were excavated by the first expedition to Nippur. Considering the number of the still uncatalogued tablets preserved in the University Museum, there may pass another 5-10 years before the whole enormous collection is in such a form as to enable us to select, with the help of the catalogue, the several tablets belonging to one group and publish them in one or more volumes! Once finished, the catalogue of the Nippur collection will be a monumental work by itself. Scholars who have never worked over such a difficult collection of tablets as these — all written in Sumerian and for the greater part fragmentary and badly mutilated — are not aware of the almost unsurmountable difficulties to be overcome, if one tries to catalogue conscientiously, scientifically and helpfully, as is done by Prof. HILPRECHT, who arranges the tablets for the various volumes to be published at the same time.

If the tablets of the "Older Temple Library of Nippur" were as clearly and beautifully written as those recovered from the Library of Ashshurbanapal, where the signs are those of the Assyrian period and where the Sumerian has in most cases a Semitic translation, or if these tablets were only as well preserved as those of the K. collection, with their colophons and library annotations generally intact, the cataloguing of the Nippur tablets would be a comparatively easy task, though they

are nearly 2000 years older than those found in the library of Nineveh.

To be sure, it does not require much knowledge in Sumerian to register, *e. g.*, tablets like Nos. 1. 2. 5. 15. 16. 22 correctly. But helpful as the subscription on a tablet *sometimes* may be, it is, on these tablets, by no means always a trustworthy guide. Because he might be able to read and translate the subscription *^{d}ELTEG*[1] *nin ^{d}KAL*[2]*-ra-ge ^{d}KAL- zu ḫe-a*: "the goddess ELTEG, the mistress of the protecting deities, may be thy protecting deity", the cataloguer would be greatly mistaken if he were to register No. 18 under the heading "a prayer to *^{d}ELTEG*." On the contrary, the key to that inscription is furnished by l. 7: *galu dumu-mu šu-ni in-bad-du azag-zu*[3] *i-ni-in-tu(r)-ra, i. e.*, "my son's hand, behold it is paralyzed, oh wise one, restore it again!"

A cataloguer, therefore, in order to be sure that his entry be correct, will in many cases be obliged *to read the entire inscription.* To do so is absolutely necessary in all those cases where the tablets appear either without any subscription whatever or are in a fragmentary condition.

But though he may read an entire tablet he will, even then, be very often at a loss as to how to lable it correctly. Take,

---

1 *^{d}ELTEG*, probably to be read *^{d}Nidaba* (see above, p. 375, note 1), has to be identified with *^{d}Ninâ* who is called (Cyl. A, 4:8), "mistress of the (*ašipu-*) priests, mistress of the commands of the protecting deities" (*^{d}Ninâ nin-en nin me ^{d}KAL-^{d}KAL-la*). The *^{d}KAL-KAL šá(g)-ga* of *R. H.*, 85:34 = 134, col. I, 29, 30 = 136:41, 42, has according to Sm. 65 (BEZOLD, *Catalogue* IV, 1377), to be emended to *^{d}KAL-KAL šá(g)-ga [NI-GA]B É-kur-ra = [^{d}A-a]u da-an-[gu* or *nu? ša] É-kur*, and in *R. H.*, 85:11 = 136:7 the *^{d}KAL[-KAL?] šá(g)-ga* is called the *me-lám An-na.* Cf. also *R. H.*, 26:8, and note that *^{d}KAL (-ra)* is = *Papsukkal*, V *R.*, 44:23*c*; *umun-KAL-a = ^{d}NIN-IB*, ZIMMERN, *B.B.*, p. 80:46; Freibr. Nebukad. I, II, 39; *^{d}KAL = ^{d}IM*, K 2100, 6 (PINCHES, *P.S.B.A.*, 1889, p. 174). Cf. also the *É-KAL-an-na = Mu-tin-an-na*, *R.H.*, 85:23 = *]-na ^{d}A-nu ^{d}Be-lit ṣi-e-ri*, *R.H.*, 134:13. 14.

2 This writing shows again that *^{d}KAL* in the signification "protecting deity" had besides *alad*, *lamma*, *lamasu* also a pronunciation ending in *r* for which see JENSEN, *Z. A.*, I, 55 and against it DELITZSCH, *Wörterbuch*, p. 55, note 2. Cf. also *E.B.H.*, p. 233, 9ff where the *^{d}En-* and *^{d}Nin-KAL* (read here *gubur)-ra* are mentioned.

3 This attribute is ascribed, among others, also to *^{d}Ninâ*, Cyl. A, 2:1, 2; 3:26, *passim.*

e. g., No. 6, a fragment of a Sumerian inscription with both the beginning and the middle part broken away. Suppose that the cataloguer were as efficient in reading old Sumerian inscriptions from the original clay tablets as only the most efficient could be, grant also that he could translate the Sumerian at sight (but who at present is able to do so?) sufficiently to ascertain its contents, he would find that it contained a dialogue between *Enlil*, the father, and *Enzu*, his son, in the course of which the former complains that the *Anunna* of the *Du(l)-azag*, though they drink, are yet not satisfied (*^{d}A-nun-na-du(l)-azag-ga-ge-ne, i-im-nag-nag-dé nu-mu-un-ne-si-si-eš*, ll. 5. 6; 8. 9), twice asking his son *Enzu* to procure for (lit. 'to cause to be for', l. 7, or 'to cause to dwell in', l. 10) the holy enclosure of the *Anunna* all kinds of good things (*amaš azag-ga gi-ne-gál úl nig-du(g)-ga*, l. 7, or *amaš-azag-ga nig-du(g)-ga gi-ne-KU*, l. 10) in order that the 'people of the city' may abound in life (*nam-galu uru zi-sha(g)-im-ši-íb-gál*). Whereupon (*ud-ba*, l. 12) *Enzu* answered his father *Enlil* (*gù-mu-un-na-de-e*) [assuring him that in future] the irrigation works (*^{giš}apin*, l. 17) [shall be worked to their full capacity], that the care for the flocks of the pasture shall not cease (*kin amaš-a na-gub(?)-ba-ám*), that the shepherd of the flocks (shepherds?) shall be like one highly adorned in splendor (*sib*[1] *amaš* (or *utul*[2])*-a ḪI-LI dŭ-dŭ-a-RI*), and that the corn shall grow into ears like a beautiful maiden endowed with the most charming graces of natural beauty (*^{d}SE-TER éš-šín-na gin-gin-ni, ki-el sĭg-ga* (cf. 16:5) *ḪI-LI gùr-ru-ám*).

As desirable and necessary as such a determination of the contents of the tablet under consideration may be, the question still before the cataloguer is this: what class of texts does such a tablet belong to? It is *religious* in character, to be sure; but such a classification is too comprehensive to be of great value. He may be tempted to label it "*mythological*". Such a label would again be of little help, because too broad. Or he may be inclined to assign it to the *Enlil* or *Sin* or *Anunna* or *Du(l)-*

[1] Cf. 81-8-30, 25 (PINCHES, *J. R. A. S.*, 1905, pp. 144 ff.), R. I, 6: *^{d}Dumu-zi ^{d}Sib*.

[2] Cf. *^{d}Nin-si-a* the *ri-i ú-tul-la-ti*, *C. T.*, XVI, 13a: 40. 41. For the signification of *utullâti* see JENSEN, *K. B.*, VI[1], p. 574/5.

azag-ga or *Nin-si-a* or even *Dumu-zi* texts. But which of these classifications is the correct one?

Difficulties like these are increased a thousandfold if the tablets to be catalogued are in such a lamentalbe state of preservation as to defy even the most experienced cataloguer. He will have to consult constantly and invariably the several sign lists and dictionaries. If he does, he might and probably will be able to determine the character of a tablet correctly, but the *time* that elapses in doing so would in many cases, no doubt, prevent him from cataloguing more than about 8-10 tablets in the course of a forenoon!

Indeed, *if* he catalogues as many as that, he would be doing well. Very often, in fact too often, it will happen that he spends 2-3 hours over a fragmentary tablet at the end of which he knows just as little or just as much about it as before. Yet the fragment has to be entered and labeled, for it may and in many cases does, in the course of time, prove itself to be of inestimable value in the intelligent and complete restoration of inscriptions. That this is by no means an *idle dream* or a *mere possibility* is shown by No. 2, the complete text of which I was able to restore with the help of two fragments (*C.B.M.* 2193 and 2238), joined to a third (*C. B. M.* 11401), all of which having been found by the first Expedition!

This points to still another difficulty to be encountered and constantly met with in cataloguing a collection like this. As the first two Expeditions had cut a large number of trial trenches into the different parts of "Tablet Hill", in order to ascertain its general contents, it naturally happened that quite frequently one part of a tablet was recovered while the other part or parts remained buried in the ground. By having made his great discovery that "Tablet Hill" represented the site of the "Older Library" and by insisting, as Director of the fourth Expedition, that this hill must be more thoroughly explored, Prof. HILPRECHT made it possible for us to restore many tablets. In a great number of cases he as well as I myslef was able to join fragments recovered from the first two Expeditions to those of the fourth[1].

[1] Cf. Photographic Reproductions, Pl. XIV, No. 20 — a tablet restored by me out of three fragments (*C. B. M.* 2270 + 19751 + 2204), *i. e.*, here two

This again will help us to understand the energy and time necessary for the Editor of the great inscription work to bring order out of chaos and to enable the author of a volume of the *Babylonian Expedition* to join, with the help of the *Catalogue of the Babylonian Museum*, the several fragments emanating from the various Expeditions. Once all the material catalogued, I am absolutely certain that the hundreds of fragments which at present seem to be disconnected and hence unimportant to the uninitiated, could and would be joined to others, yielding in this wise complete and most valuable texts. Should there, however, still remain some parts of tablets or fragments which cannot possibly be joined after all these means have been exhausted, then and then only it may be permissable to issue them under the title "Miscellaneous Texts" in the hope that the fragments preserved in the Imperial Ottoman Museum at Constantinople or which future excavations might bring to light may eventually yield the necessary connecting links.

About 15000 tablets are still to be catalogued. For the greatest part they belong to the fourth Expedition and were taken from "Tablet Hill", the site of the "Older Temple Library" — the same place where all the texts here published have been excavated. Cataloguing 10000 tablets such as these at the rate of 10 per forenoon during 6 wintermonths would require about 6 years! This, however, with the *proviso* that the time of the cataloguer be employed wholly and solely for just this one purpose. But experience teaches that a hundred and one other duties devolve upon the cataloguer. There are numerous other archaeological objects of interest recovered which have to be labeled, entered and exhibited. The cataloguer wants to keep abreast with the progress of science, he also has to find time for the slow work of copying his own cuneiform texts, for the editorial work of the official publication, for proof reading, teaching, etc. And yet the scientific world is anxiously waiting

---

fragments of the first were joined to a third fragment (*C. B. M.* 19751) of the fourth Expedition! The missing left hand part of this tablet I still hope to find. [Since writing this, I joined also *C. B. M.* 2302 (I. Exp.) to the upper part of Obverse, col. II.]

for the publication of literary examples of the now rightly famous Temple Library.

Thanks to the herculean efforts of Prof. HILPRECHT the cataloguing has far enough advanced as to make any further waiting unnecessary.

Though I had, originally, prepared for this volume an article on *NIN-IB*, I preferred to withdraw it when I received (middle part of April, 1909) from Dr. DHORME a contribution on the same subject. Seeing on the other hand that the religious texts on *NIN-IB*, *Enlil*, *Tamûz*, etc., as well as the religio-historic inscriptions have been reserved for the regular volumes of the *Babylonian Expedition*, I decided to make known some of those tablets which the Editor had placed at my disposal, under the title "*Miscellaneous Sumerian Texts from the Temple Library of Nippur*" — whether religious or not. My object was to show by means of some specimen texts in connection with this volume — and surely, no better and more propitious opportunity could possibly have offered itself — what kind of inscriptions are included in the Nippur Temple Library, hoping that these examples, few and fragmentary though they be, may indicate to scholars sufficiently the tremendous importance of the Nippur find, at the same time craving their further indulgence till I may issue, in the volumes of the *Babylonian Expedition*, the larger and more important religious and religio-historic inscriptions, now in the course of preparation.

The texts here published have been copied by me after the receipt of Dr. DHORME's contribution during the time from May 15th to July 15th, 1909. About 20 plates of similar miscellaneous texts might have been added, but the time did forbid.

All inscriptions, it will be seen, are written in *Sumerian*, mostly *EME-KU*, some *EME-SAL* (Nos. 3. 13. 14. 15). One text has *EME-KU* and *EME-SAL* forms side by side, cf. 10:7, *giššu-di(l)-eš* (for *giššu-diš*), but l. 8, *gišsi-gar* (for *gišsi-mar*). In this connection I may point to the remarkable fact that quite a few *Semitic words* and *verb-forms* are to be met with in these texts, such as, *e. g.*, *šu-tu-bu*, 2:9; *shu-ri(?* or *uru)-du-um*, 3:22; *ú-ma-am*, 5:6, 7; *nu-rá*, 4:12; *áš-gū-ùr*, 4:13; but especially

13, V, 11f: *a-ka-lu-um-ma, ši-ka-ru-um-ma, gi-er-ra-an-um-ma*[1], etc. Even *glosses* occur, cf. 22, IV, 10, where *NE* has the gloss *šu-ur : nu-NE-ru-lá*^{ḫu} = *nu-šur-ru-lá*^{ḫu}.

[1] No. 13 is apparently a hymn in praise of the goddess of Isin. The passage containing these Semitisms may be transcribed as follows:

13, V, 9ff.:

9	*ga-ša-an tin-dib-ba*	*šu-še-ir-ra-ni kar-ám*
10	*ga-ša-an Ì-si-in*^{ki}*-na*	*šu-še-ir-ra-ni kar-ám*
11	*gar-a-ni*	*a-ka-lu-um-ma*
12	*gaš-a-ni*	*ši-ka-ru-um-ma*
13	*kašbir-a-ni*	*al(?)-appu-um-ma*
14	*balag-a-ni*	*gi-er-ra-an-um-ma*
15	*ga-ša-an*	*pisan-su ùb-a-ni* *balag li-li-éš-ám*
16	*ga-ša-an-mu*	*ú-ám dar-ám*
17	*ga-ša-an tin-dib-ba*	*ú-ám dar-ám*
18	*ga-ša-an Ì-si-in*^{ki}*-na*	*ú-ám dar-ám*
19	*]-dím*	*šam šam-mă mu-un-dar-á[m]*

This text is interesting in more than one respect:

a) it gives us definitely the pronunciation of Br. 4384 showing that *dib* in ^{d}*Gašan-ti-dib-ba*, II *R.*, 59, 31 *d*, cf. also No. 14 : 4, is merely the phonetic writing for *dib*(*dig*). b) M. 3518-3520 gives for *kašbir* (= drink watered with water: *gaš* + *a* + *sug* = *erêšu*(!)) the following Semitic equivalents: *alappânu, ḫiqu, issû, šikar šalultu* — none of which seem to fit here. The *sign* before *KA* is doubtful, it *might* be, however, an *al*; if so, is it permitted to see in *KA* an *appu* (Br. 520) and read as given above: *al*(?)-*appu*(= *KA*)-*um-ma, i. e., alappu* = *alappânu?* c) Seeing that *akalu-umma, šikaru-umma* and *al-appu-umma* are Semitic words, we will have to look for a Semitism also in l. 14*b* and this not only on account of the parallelism, but more especially on account of the ending *-um-ma*, which, together with *an*, would be completely left in the air if *gi-er-ra*, were, according to IV *R.*^{2}, 11 : 27/8*a* = *gi-er-ra* = *ina qa-an bi-ki-ti*; cf. also 3 : 24f., *gi-er-ra im-mă*. *Balag* according M. 5032 is = *ṣirḫu*; but *ṣirḫu* is a syn. of *ga*|*irrânu*, hence *balag* = *gi-er-ra-an-um-ma* = "wailing". The goddess of Isin, *i. e.*, Bau, the wife of NIN-IB, is the *goddess of wailing* (cf. here especially *R. H.*, p. 83; the *gašan-maḫ sir-ge, l. c.*, 86 : 63 and the ^{d}*Sir-ri-mà-mà* = ^{d}*A-a*, i. e., ^{d}*Nin-gal*, cf. Pl. XIV and Br. 7546): by and through her wailings the heart of Enlil is turned and appeased. If these explanations be correct, we might translate:

9	Mistress, quickener of the dead,	whose mighty hand saves,
10	Mistress of Isin,	whose mighty hand saves;
11	Whose food	is food indeed,
12	Whose drink	is drink indeed,
13	Whose mixed drink	is mixed drink indeed,
14	Whose wailing	is wailing indeed;

The *script* is that of the *old Babylonian* period; new signs or new forms of well-known signs are quite frequent, cf. *íb*, 8:19f; *dím*, 11:20, 25, *passim*; *ki*, 12:2, 19, 11, *passim*; *úr*, 3:19, 15; *du(l)* (which looks like *ma*), 6:5, 8; *ḫùl*[1] (*i. e. gunû* of *R.E.C.*, No. 245, to be found also in REISNER, *Telloh*, *e. g.*, 168, R. 3), 3:17, 27; *gil*,[2] 15, III, 13, 14 (*ba-an-da-gil-em-mà(!)*, *gil-sa*); *amaš*[3] 6:7, 18, 19; 17:8, 14, *passim*; *balag*,[4] 13, V, 14, 15; *KbalagA*, 5:9 (see below, p. 433, note 8), *etc. etc.*

In the *transcription* of the several signs I have followed my own method. It is one of the most lamentable facts that Sumeriologists are not yet agreed upon a generally approved

---

15 Mistress, whose *uppu* is a *lilîsu* indeed (two names for the same instrument: the tamboureen? Cf. also *R. H.*, 47: R. 14. 15 = *B. A.*, V, 641:9. 10)!

16 Oh, my mistress, mighty one, powerful one (hardly *šam-ám-dar-ám* = "producer of verdure", cf. l. 19),

17 Mistress, quickener of the dead, mighty one, powerful one,

18 Mistress of Isin mighty one, powerful one,

19 Who like . . . . produces the *šam-mă* (=some kind of green things of nature; ZIMMERN = "onions", cf. p. 403, note 25).

1 The sign after *giššapin* in 6:17 is probably rather *šudun*, *šudul*, Br. 10875f. = *R. E. C.*, No. 261, but cf. 3:17, 18, 19, 21.

2 Occurs also, *e. g.*, in *C. T.*, XV, 24:14, *ud-ba gil-li-em gin-na-mu* (= *ka-li-ku*); *l. c.*, 22:1 (*Bau*-hymn), *úru-a gil-sa.*

3 Correctly identified by ZIMMERN, *Tamūz*, p. 225, note 20. It occurs in the inscriptions here published as well as in those of *C. T.*, XV most generally in connection with *túr*; cf. *e. g.*, *C. T.*, XV, 9:2-4,

2 *a ga-ša-an túr-zu-da dū-e* *amaš-zu-ta ám-nigin*

3 *mulu gam-mà-zu ki-nu-un-gam* *amaš-zu-ta ám-nigin*

4 *dumu-šú gam-mà šu-še-ir nu-un-ma-al* *amaš-zu-ta ám-nigin, i. e.,*

2 "Wann endlich, meine Herrin, wirst du deinen Hof wieder aufbauen (or possibly *KAK* = *paqâdu* = dich deines Hofes gnädig annehmen), dich deiner Hürde gnädig zuwenden?

3 Wirst du deine Niedergedrückten nicht länger zu Boden gedrückt lassen, dich deiner Hürde gnädig zuwenden?

4 Wirst du auf den Sohn, der gebeugt, deine mächtige Hand nicht länger ruhen lassen, dich deiner Hürde gnädig zuwenden?"

4 To be found also in *C. T.*, XV, 8:19 = IV *R.*[2], 11:29, 30*b* *balag-gà-ni šír-mu-un-na-ra* = [ ]-*il iṣ-ṣa-ra-aḫ-šu*, where [ ]-*il* must be emended to [*mu-še*]-*il*; *C. T.*, XV, 8:20, *balag An-gu-la balag* ^{d}*Ad-gi-gi*; *C. T.*, XV, 24:15, *balag-di*, here and in *R. H.*, 80:17, 18 = liturgical note (hence not belonging to the text of the hymn proper) = *ina ṣirḫi* = "in (a) wailing (voice)."

system of transcription, though this is one of the most crying needs in the science of Sumeriology.

The *signs* are reproduced exactly as they appeared to my eyes. This explains *ûr* in No. 2, additions, 41; *di* (copy and original *ki*) in 10:7; *dNì-in-na* (not *dNì-in-si(!)-na*) in 1:9 etc. It is probably needless to state that the copies have been compared again and again with the originals, they are, therefore, as reliable as human eyes and hands can make them.

The *literary character* of the tablets here published is evident not only from their *contents*, but more expecially from the *subscriptions* to be found on some of them:

No. 1 is a *sír nam erím-m[a], al-t[il], im-gid-da, 2-k[am-ma], i. e.*, "an incantation hymn (lit. song of incantation), complete, 2nd tablet". According to l. 1 it is directed to *dGĬR ní-me-lám gú-è-[a], i. e.*, to "god Nergal clothed in fearfulness", emanating from the time of *dDun-gi*[1] (ll. 2. 18), king of Ur, about 2700 B.C.

No. 2 purports to be a *sír na[m-û]r-sag-gà dNin-an-s[í]-an-na-ge, i. g.*, "a hymn (in praise) of the mightiness of goddess *Nin-an-si-an-na* or Ishtar". From a *duplicate* of this inscription in the Philadelphia collection it becomes evident that this hymn, though apparently complete in itself, formed originally only the end[2] of a longer song, appearing as such on *C.B.M.* 11391 (see Photographic Reproductions, Pl. IV, No. 7) where it begins on Rev., col. IV, 21 ff.

No. 5 represents the *sír-gid-da dGa[lu-làl-ge], i. e.*, "the great hymn (lit. long song) of *dGalu-làl*".

Nr. 16 is, if my understanding of the two lines of inscriptions on L. E. be correct — the contents would, it seems, confirm my interpretation — an *EBUR sír* (or *ezen)-gal dEn-lil-l[á dNin-lil-bi], i. e.*, "the great harvest song (or (the song of) the great harvest festival) of Enlil and Ninlil", to which the scribe adds a formula of praise (to be compared with the Arabic

---

[1] Cf. the two votive inscriptions recording the building, by *dDungi*, of a temple in Kutha in honor of *dMes-lam-ta-è-a* = Nergal = *dGĬR*, THUREAU-DANGIN, *S. A. K. I.*, p. 190, *f. g.* and see also *l. c.*, p. 192, *q*; *E. B. H.*, p. 237, note 1.

[2] See also below, p. 401 f., note 14.

عليهم السلام): *sag-an-šú mi-ni-[ib-íl-e-ne], i. e.,* "be they exalted" (lit. unto the top of the heavens be they raised).

No. 22 is a hymn in praise of ^{d}*Ninâ* as goddess of fishes and birds (cf. col. IV, 12: *[egi?] ḫa ḫu-e*[1] *ki-ág me-en*) and ends likewise in a formula of exultation: *[egi] ama* ^{d}*Ninâ [ZAG]-SAL*[2]*-zu du(g)-ga-ám, i. e.,* "princess, mother Ninâ, thy glory is great".

The *EME-SAL texts* appearing in this contribution are evidently belonging to the same class of inscriptions as those which were published by PINCHES in IV *R.*[2], by REISNER in his *Sumerisch-Babylonische Hymnen* (Berlin, 1896), by MACMILLAN in *B. A.*, V[5], and by KING in *C. T.*, XV, 7-30.[3] This is indicated

a) by such literary "ear-marks" as *ki-SUB-GÚ*[4]*, ki-bar-bi-im;*

b) by the subscription of No. 15, *[gí-i]n-e gí-in-ne úru ám-nigin* (cf. col. III, 10), *i. e.,* "maiden, maiden, oh look graciously upon the city (= Nippur)";

c) by the general contents of Nos. 13. 14 — hymns addressed to *ga-ša-an I-si-in*^{ki}*-na, i. e.,* "mistress of Isin", where, *e. g.,* in 14 : 19f. the same names or attributes are enumerated as occur in *R.H.*, pp. 89, 93, 94, *passim;*

---

[1] Hardly =]-*ḫa*^{ḫu}, *i. e., ḫa* belonging to the preceding sign(s) and being determined by *ḫu.* Cf. in this connection *C. T.*, XV, 11 : 24; 10 : 21, 22 where Enlil appears as the caretaker of birds and fishes.

[2] Cf. No. 2 : 70 (here said of ^{d}*Geštin-anna*) and Photographic Reproductions, Pl. XII, No. 18, Rev., col. IV, last line: *a-a* ^{d}*En-lil ZAG-SAL.* See also Cyl. A, 30 : 14, 16; Cyl. B, 24 : 15, 17.

[3] The texts of *C. T.*, XV, — all written in old Babylonian characters and in Sumerian — have so much in common with the tablets of the Older Nippur Temple Library, that one cannot repudiate the thought, nay conviction, that they formed, originally, a part of the Nippur Library.

[4] No. 2 : 21, *ki-ŠUB-GÚ 9-kam-[ma-á]m.* Cf. also Photographic Reproductions, Pl. XIV, No. 20, *passim,* where besides *ki-ŠUB-GÚ,* a form *ki-ŠUB-GÚ-da-kam* is found. For other references see ZIMMERN, *Tamūz,* p. 240, 50, who assigns to *ki-ŠUB-GÚ* some such meaning as "*Abteilung*", adding "*gewiss* = *ki-šu-bi-im.* Though the writing *ki-šu-bi-im* appears both in IV *R.*[1] and IV *R.*[2], it has been misread. REISNER, *l. c.,* p. XVIII has transcribed quite correctly *ki-bar-bi-im.* In order to set at rest any doubt which still might be entertained with regard to the correct reading of this expression I have published No. 1, Rev. in photographic reproduction, where in l. 23 *ki-BAR-bi-im* is quite plainly written. *Bar* in Neo-babylonian script might be easily misread for *šu,* but not so in old Babylonian inscriptions. From this it follows that *ki-ŠUB-GÚ* and *ki-bar-bi-im* have nothing to do with each other.

d) by No. 12 — a hymn to *dAm-an-ki*:

ù-mu-un ra-a má-sag[1]*-[gà-ge] ur-bar*[2]*-ra-dím ur mu-[un-na-šul(?)-la-ba.]* (cf. ll. 26. 27)

dAm-an-ki ra-a má-egir[1]*-[ra-ge]*

ur-maḫ[2]*-dím sag-giš-i[m-ra-ra-ba]* (cf. ll. 28. 29), *i. e.*,

Lord, who has his abode upon the fore of the ship, when like a leopard he throweth himself upon the enemy,

Am-an-ki, who has his abode upon the aft of the ship, when, like a lion he thrusteth himself upon his (the ememy's) head, then (*ud-bi-a*, ll. 4. 30), etc.

In this hymn is mentioned, ll. 9. 10. [35] the *e-ne-em An-na* or *e-ne-em dMu-ul-lil-là*, *i. e.*, "the word of God the Lord", occurring so frequently, as is well-known, in the REISNER texts and signifying, everywhere Enlil's "Son";

e) expecially by No. 3, where ll. 1-11 form the *original* from which *R. H.*, p. 101:9 — 102:29 (here with a Semitic translation) were copied!

To give scholars an idea of that class of texts termed by me *religio-historic*, I have anticipated my larger volume by publishing two of them (Nos. 1. 2) in autograph and a third (Pl. IV, No. 7) in photographic reproduction.

---

[1] For this *má-sag* and *má-egir*, in connection with Ishtar (*dNinni*), cf. *C T.*, XV, 25:1ff. = K. 41, II, 1ff. (PINCHES, *P. S. B. A.*, 1895, p. 65, Pl. I):

ma-an-bi(!)ga = kî in the sense of *kîma* is likewise possible) *má-sag-gà* *[ba-e-kar(-ra)-ba(mu)]*

ga-ša-an-bi(!) *má-egir-ra* *ba e ū-a ba(mu)*

ni-te-dú(!)*-a-bi*(!) *ba-e-kar-ba, i. e.,*

When (= *ud, C. T.*, XV, 24:16) like a queen (*ma-an = man = šarratu*) upon the fore of the ship I stepped (*akbusu*),

When like a mistress upon the aft of the ship I rode (*arkabu*),

When like one adorned with fearfulness I stepped, then (*ud ba*, l. 13), etc.

The *má-sag* and *má-egir* are, no doubt, the two "horns" of a ship, for which cf., besides *H. W. B.*, p. 597*a*, THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVII, p. 193, 6.

[2] For these expressions as attributes of Ishtar see Sm. 954 (DELITZSCH, *A. L.*3, p. 135), Obv. 11. 13. According to this *dAm-an-ki* would be, at this time, not god Ea, but god Shamash(!), the father of *dAmar-ud*, he sharing with his wife, *i. e.*, with Ishtar, the *same attributes and functions!* Later on, when *dAmar-ud* was considered to be the son of Ea, it is quite natural that the attributes of Shamash should have been transferred to Ea. See here also my *Bêl, the Christ of Ancient Times*, p. 26, and cf. below, p. 402, note 17.

Those religious texts which are given in *photographic reproduction* only (Pls. I, Nos. 3. 4 and XV, Nos. 21. 22, hymns to ^{d}*Dumu-zi*; Pls. XI. XII, Nos. 17. 18, hymn to ^{d}*Mullil*; Pl. XIII, No. 19, hymn to ^{d}*VIN-IB*; Pl. XIV, No. 20, hymn and prayer of ^{d}*Nin-gal*) have been included for a double purpose: 1, to show scholars that the Temple Library does contain still other and more important religious texts than those published here; 2, to relieve the official publication of a number of half-tone reproductions, and at the same time to indicate what class of texts will be issued in the forthcoming volumes on the Temple Library.

II.

The Age of the "Older Temple Library of Nippur."

From the several statements appearing in the various publications of Prof. HILPRECHT we know that the literary remains recovered from the Nippur Temple Library have to be divided into two groups:

a) those belonging to the "*Younger*" and

b) those that constitute the "*Older Temple Library.*"

The "*Younger Temple Library of Nippur*" which contains also the Temple Archives and Temple School tablets, was situated on the west side of the *Shaṭṭ-en-Nîl* in the ruins of Hill VI (see HILPRECHT, *B. E.,* Ser. D, I, p. 305, Plan of the ruins of Nuffar) and, on the strength of the dated Temple Archives, is referred quite correctly by Prof. HILPRECHT to *the time of the Cassite Kings,* about 1450—1309 B. C., being housed at that time in the so-called *É abnu DUB shá É-GAL*[1].

The tablets constituting the "*Older Temple Library*" and embracing likewise Temple Archives and Temple School tablets were excavated in the so-called "Tablets Hill", *i. e.,* in the ruins of Hill IV on the east side of the *Shaṭṭ-en-Nîl* (see HILPRECHT, *l. c.*).

The question now arrises to what period of the Babylonian History has the "Older Temple Library" to be assigned?

Judging from the dates which Prof. HILPRECHT gives to *those* mathematical, metrological and chronological tablets which originally formed a part of the "Older Library" and which were published by him in *B. E.,* XX, it appears that he assigns this "Older Library" to a period prior to the I. dynasty of Babylon, or more exactly, to quote his own words from *B. E.,* XX[1], p. 10:

[1] See *B. E.,* XVII[1], p. 90.

"The texts from the Temple Library will contribute their share ... by enabling us to trace the different branches of Babylonian literature known from the library of Ashurbânapal (c. 650 B. C.) to the middle of the second and *to the middle of the third millenium, and in some cases even beyond it.*"[1] And again on the same page of his book referred to we read: "As far as unearthed and studied, this library consists of two large collections of tablets and fragments, like the library of Ashurbânapal, discovered in two different buildings at two different parts of the mound. The one excavated in the long ridge to the west of the Shaṭṭ en-Nîl, was written at the time of the Cassite rulers (c. 1350 B. C.), *the other, found in the large triangular mound opposite it, dates from the period of the first dynasty of Isin*[2] *(c. 2200 B. C.).*"

On the basis of my examination of a considerable number of the literary remains of the "Older Temple Library of Nippur" I am fully prepared to corroborate Professor HILPRECHT's view as to the age of these tablets. In particular I would formulate the following theses:

1. The religious and other literary tablets contained in the "Older Library" have to be assigned to the time of the kings of the *II. dynasty of Ur and the I. dynasty of Isin, i. e.,* to about 2700—2400 B. C., according to the ordinary chronology, or 2500—2200 B. C., according to HILPRECHT's reduced dates.

2. The beginning of the Babylonian religion together with its manifold rituals and its liturgy, as portrayed in these texts, has to be sought somewhere at about 5700 B. C., when the *religion of Babylonia was systematized.*

3. The time of the Ḫammurabi period was *comparatively barren* and *impotent* as regards any literary and religious productions, its chief accomplishment consisting in *putting new values upon old coins.*

It would lead me too far here to adduce arguments to substantiate my statements under No. 3—this will be done elsewhere. I must confine myself therefore to Nos. 1 and 2.

1. The fact that in several cases the inscriptions here published were found intermingled with and at the same place

[1] Italics are mine.

as the dated Temple Archives of the II. dynasty of Ur and the I. dynasty of Isin would in itself be sufficient to justify us in assigning them to the time of the two dynasties just named, it is, however, in the case under consideration, corroborated by the numerous historic and religio-historic inscriptions recovered from the same mound. From our standpoint the religio-historic texts are the more important ones, seeing that they mention such well-known rulers as Dungi, Ibi-Sin, Gimil-Sin, Pûr-Sin, Ishbi-Ùr, Idîn-Dagan, Ishme-Dagan, Libit-Ishtar, Ur-NIN-IB, Bûr-Sin—all of these names having been read by me in one inscription or another. On one tablet—a hymn to NIN-IB—*^{d}Gimil-^{d}Enzu*, king of Ur, and *^{d}Bûr*[1]*-^{d}En-zu*, king of Isin, are mentioned together. There can be absolutely no doubt that the greater part of the "Older Temple Library of Nippur"[2] has to be assigned to the time of the II. dynasty of Ur and the first half of the I. dynasty of Isin, before the revolt broke out under the son of Bûr-Sin and his successors[3]. Some of the tablets examined by me are even older, but none[4] younger, as will appear when the several inscriptions are made accessible.

To gain at least a faint idea of that class of texts by the help of which we are enabled to assign the "Older Temple Library of Nippur" to a definite period in the Babylonian history, I have published two examples here: No. 1 was composed during the time of Dungi, king of Ur, as stated above, while No. 2 emanates from the reign of Idîn-Dagan, king of Isin. As the latter is complete or nearly so, I shall try to give a transcription and translation here, adding such notes as might be necessary to elucidate the text more clearly. In doing so I have, of course, made use of its duplicate, *C. B. M.* 11391, as much as

[1] Written *Bur*(!) not *AMAR*(!), hence not *^{d}Pûr-^{d}En-zu*, king of Ur, son of Gimil-Sin!

[2] Together with all the tablets published by KING in *C. T.*, XV, 7—30.

[3] HILPRECHT, *B. E.*, XX[1], p. 51.

[4] *I. e.*, none come from the time of the dynasty of Larsa or the I. dynasty of Babylon—there may, however, be found some that have been written during the second half of the dynasty of Isin, none of which I have discovered so far. The question whether the literary remains of this "Older Library" were *original* compositions, or copies of *still older* texts (as I firmly believe), will be answered elsewhere.

I could. When- and wherever both No. 2 and its duplicate were fragmentary, I have supplied the reading in [ ]. These emendations are, and necessarily must be, it is perhaps needless to state, *all very doubtful* but were supplied according to the context and the traces visible *simply to enable me to produce a somewhat coherent text.* Whether these emendations will prove themselves to be correct or not can, of course, be determined only after other similar inscriptions have been *published, read* and *translated.*

No. 2.

C. B. M. 2193 + 2238 + 11401 with variants and additions from C. B. M. 11391.

Cf. Photographic Reproductions, Pls. II—IV, Nos. 5—7.

(The annotations follow the translation.)

1. *nu-kin-gí(g)-ra*[1] *ki mu-ra-an-el-e sír-ra mu-ra-an-gál*
2. *iá-nun ka-lum ga-ḪAR* *ni(g)-sa*[2] *ḫa-imin-b[i]*
3. *giš banšur kalam-ma gù-de* *mu-un-na-ab-si*
4. *gaš-tin gi(g)* *mu-un-na-ra-de-e*
5. *gaš-tin làḫ* *mu-un-na-ra-de-e*
6. *gaš-tin gi(g)* *gaš-aš-an*[3]
7. *egi-mu-ra* *gaš-aš-an*
8. *gaš ša(g)-gub-bi gaš mă-sìr*[4] *ri* *gub-bu-UL*[5]*-da š[u-í]l*[6] *mu-un-da-ab-di[b]*
9. *šu-tu-bu*[7]*-[dé]* *làl iá-nun ga[š*[8] *mu-ra-an-de-e]*
10. *KU-bu-UL*[5]*-[dé* *làl] iá-nun ga[š*[8] *mu-ra-an-de-e]*
11. *ni(g)-gúg*[9]*-e làl [iá-nu]n* *[mu-un-na-ra-de-e]*
12. *tin ud-zal-la [* *mu-un-na-ra-de-e]*
13. *làl gaš ud-za[l-la]* *mu-u[n-na-ra-de]-e*
14. *dingir gal*[u] *gàl-lu*[10] *[a]-nag-a-nag-da ša-[ba-lá]ḫ*[11]*-láḫ*
15. *nu-kin-gí(g)-r[a ki] mu-ra-na-el-e s[ír-r]a mu-na-an-gál*
16. *egi-mu an-k[i-t]a* *ŭ du(g)-gi-[eš] im-me*
17. *azag* [d]*Ninni-ra* *igi-ni-šú [ni]-dib-bi*
18. *egi an-šú lá-[a]* [d]*Ninni [ma]ḫ-ám*
19. *ki-el* [d]*[Ninni]* *ME-UR-[ḫe*[12]*-]-i-i*
20. *egi an-šú l[á-a]* *An-šá(g)*[13]*-[dím m]aḫ-ám*
21. *ki-SUB-GÚ*[14] *9-kam-[ma-á]m*
22. *é-gal a[ma* [d]*]Ninni k[i]-dúr é-g[al*[15] *maḫ ku]r-[r]a*[16]*-KAK*

23. *é ^{d}Íd-^{galu}SUB-GÚ*[17] *sag-gi(g)(-ga) ka[lam-ma n]í-te*[18]*-šub-ba*
24. *^{d}Nin-é-gal-la*[19]*-ge* *bár mu-[na-]ri*
25. *lugal dingir*[20]*-ám* *ša(g)-bi-a mu-u[n-d]a-an-ti*
26. *nam-kur-kur-ra* *tar-ri-[da-]ni*
27. *gal sag-zi-dé* *IGI-KÁ[R tu]g*[21]*-dé*
28. *ud [egi na](d)-a* *me-šu-dú-dú-dé*
29. *zag-mu-ŭg*[22] *AN-PA (garza)*[23]*-dú(g) egi-m[u-r]a [da]m mu-á-gar*[24]
30. *^{šam}šam-mă*[25] *BÚR-ter* *^{šam}šum udu*[26]*-šá[(g)-g]a-[D]U(DA) mu-un-[i]l*[27]*-e-ne*
31. *egi-mu ki-na(d)-bi-šú* *mu-un-na-gà-gà-dé*
32. *bar*[28]*-ba dúr-gar-e-dím* *si-mu-na-ni-ib-sá*
33. *dúr-gar-e ša(g)-ḫul-la* *ki-na(d)-du(g)-du(g)-gi-dé*
34. *egi-mu ùr azag-gi* *mè-mi-ni-ib-tú-tú*
35. *ùr lugal*[29]*-šú* *mè-im-ma-an-KIN-KIN*
36. *ùr*[30] *^{d}I-din-^{d}Da-gan-šú* *sag-íl-la mu-un-gin*
37. *azag ^{d}Ninni-ge ELTEG* *ní-ba-ab-te*
38. *iá ^{šim}erin-na* *mu-un(-na)-su(g)-e*
39. *lugal ùr azag-šú* *sag-íl-la mu-un-gin*
40. *ùr ^{d}Ninni-ka-šú* *sag-íl-la mu-un-gin*
41. *ùr ^{d}I-din-^{d}Da-gan-šú* *sag-íl-la mu-un-gin*
42. *Dagal-^{d}Ušumgal-An-na*[31] *ki-na(d) mu-na-an-gar*
43. *[egi] azag-ga-mu* *azag ^{d}[Ninni]-mu*
44. *egi-e ùr azag-ga-[šú]* *ki-na(d) mu-na-an-gar*
45. *ki-na(d)-a-ni ša(g)-b[i-a]* *ḫul mu-un-[na-an-k]uš-šà*[32]
46. *^{d}I-din-^{d}Da-gan-šú* *šu-[šá(g)-ga-ni]* *ḫe-me-en*
47. *NE-SAG sí(g)*[33]*-ga-šú* *š[u-í]l gar-gar-ra-šú*
48. *NA-NE si*[34]*-ga-šú* *NA-[N]E [b]i(l)-[b]i(l)-a-šú*
49. *PAD-^{d}Ninni láḫ-ga-šú* *gar láḫ-láḫ-ga-šú*
50. *é-ga[l m]aḫ-a-ni* *im-ma-an-da-tu(r)-[t]u(r)*[35]
51. *sal-nitaḫ-dam ki-ág-gà* *gú-da-[ri mu-k]á[r-ri]*
52. *azag ^{d}Ninni-ge* *gú-da-[ri mu-k]á[r-ri]*
53. *^{giš}gu-za zag-uš-uš-e-ne-šú* *ám-è*
54. *lugal ^{d}Babbar-dím* *zag-mu-un-su*[36]*-pa-ag-e*
55. *ḫe-gál nam-ḫe* *[n]í-[ga]l-gal-[la ni]-DI*
56. *šubun ni(g)-du(g)-ga* *mu-un-[n]e-ni-gál*
57. *sag-gi(g)-ga-šú* *igi-ni-šú* *si-[im-]sá*
58. *^{giš}gù-silim*[37] *gàl-lu-d[ím* *sì]r-ra*

59. *giš AL-GAR gù-du(g)-ga[sè]r-bi-im*
60. *[giš KÁ]R[38]-ma[ḫ ša](g)-ḫul-la gù-b[i .-dim i]n-pad-pad-dé*
61. *lugal-e n[ag]-nag-da šu-DI-ḫ[e-i]m-DI[39]*
62. *[d]Dagal-Ušumgal-An-na kú-kú-da š[u-DI-ḫe-i]m-DI[39]*
63. *giš gu-za gi-durun-na ud-ḫa-ba-ni-ib-z[al]-e-ne*
64. *bár nam-lugal-la-ka sag-gú-mu-[ni-tug-g]a*
65. *egi-mu [dNinni an]-ki-šú ZAG-SAL[40] [m]a-ra ni-[e-] dú(g)*
66. *nu-kin-g[i(g) a]n-ki-da kešda[da][41] me-en*
67. *nu-kin-gi(g)-[ra] ki m[u-na-el-e sír-ra mu-n]a-an-gál*
68. *ḪI-LI[42] sa[g]-gi(g)-z[u] ḫu[l-l]a á[š-d]i*
69. *dNinni dumu dEn-zu-na-ge[43]*
70. *egi d[Gešti]n-An-na[44] ZAG-SAL[40]-zu du[(g)-g]a*
71. *egi-mu [an-k]i-ta ŭ du(g)-gi-eš i[m]-me*
72. *azag dN[inni]-ra igi-ni-šú ni-dib-[b]i*
73. *egi an-š[ú lá-a] dNinni maḫ-[ám]*
74. *kala(g)-ga-[ám] kala(g)-gál-ám*
75. *dĭm-mà-[ám] [ma]ḫ-gal-ám*
76. *nam-šul-[la-zu] dirig-ga-ám*
77. *sír na[m-ů]r-sag-gà dNin-an-s[i]-an-na[45]-ge*

Translation.

1. The abode of the Holy one I will sanctify, songs of praise I will sing to her;
2. With cream, dates and sweet milk, with pastry and seven fishes.
3. The table (called) "Proclaimer of the Country" I will fill;
4. Dark wine I will pour out unto her,
5. Light wine I will pour out unto her:
6. Dark wine and beer.

7. Unto my princess beer,
8. Drink that "steadies the heart," drink that "makes to sing" in subserviency and prayer I will offer;
9. To make her rejoice honey, cream and drink I will offer unto her;
10. To make her look graciously upon me honey, cream and drink I will offer unto her;

11. Pastry, honey, cream I will offer unto her,
12. Sparkling wine I will pour out unto her,
13. Honey, sparkling drink I will offer unto her:
14. "That the god of man, partaking of it, remain constant!"

15. The abode of the Holy one I will sanctify, songs of praise I will sing to her,
16. The glory of my princess in heaven and upon earth aloud I will proclaim,
17. Unto my holy goddess before her I will rejoice:
18. "Princess, exalted unto the heavens, goddess, thou art sublime!
19. "Maiden, goddess, thee one must reverence!
20. "Princess, exalted unto the heavens, like gracious *Anu* thou art sublime!"
21. "9th division."

22. In the temple of the mother-goddess, the habitation (called) "Sublime Temple, Watcher over the Lands,"
23. In the house of god *Íd*, the Stormer, reverenced in fear by Babylonia's people,
24. The divine mistress of the Palace, I will cause to take up her abode
25. And like the King of gods in it I will cause her to dwell.

26. The fate of the lands when it is determined,
27. When the great ones are exalted, the seers have visions,
28. When my princess lies down, the commands are executed,
29. On New-Year's day, when the ordinances are decreed, when unto my princess her husband makes . . . .:
30. *šam-mă* and *búr* of the forests, *šum* and an unblemished lamb I will offer.

31. My princess, in her bed-chamber when she takes up her habitation:

32. Of its revenues like those of the Palace I will take care.

33. In the "Palace of the Joy of the Heart" when she lies down:
34. My princess' holy foundation I will wash;
35. At the foundation of the king an ablution I will perform.

36. To the foundation of *Idîn-Dagan* with head lifted up I will go:
37. The ablution prescribed by the holy goddess reverently I will perform;
38. Oil of cedar-wood I will sprinkle thereon.

39. To the king's holy foundation with head lifted up I will go,
40. To the foundation of the goddess with head lifted up I will go,
41. To the foundation of *Idîn-Dagan* with head lifted up I will go:
42. For *Dagal-Ushumgal-Anna* the bed-chamber I will prepare.

43. My holy princess, my holy goddess,
44. Princess, upon a holy foundation the bed-chamber I will prepare,
45. In his bed-chamber, in it in joyfulness I will make him to lie down:
46. That upon *Idîn-Dagan* his gracious hand he may cause to rest!

47. To pour out libations, to offer up prayers,
48. To fill the censers, to burn the incense,
49. To institute free-will offerings, to appoint food-offerings
50. Her sublime temple behold, I will enter:
51. "Beloved wife, fearfully glorious,
52. "Holy goddess, fearfully glorious,

53. "The throne-chambers to put them in order I have come,
54. "Like king *Shamash* I will make them to shine;
55. "With abundance, plenty and splendor I will them adorn;
56. "Banquets with rich fares in them I will give,
57. "Before the people, before them I will spread!"

58. (Under the strains of) the *gù-silim* which sounds like the "storm,"
59. (Under the strains of) the *AL-GAR*— sweat-voiced its sounds—
60. (Under the strains of) the sublime *KÁR*, the joy of the heart, whose voice "cries" like a . . .
61. May the king when drinking of them prosper;
62. May *Dagal-Ushumgal-Anna* when eating of them prosper!

63. The throne-chambers, in faithfulness erected, I will cause to shine like the day;
64. The habitation of (thy) kingship I will cause to be in splendor;
65. My princess, goddess, in heaven and upon earth (thy) glory I, I will proclaim:
66. (That) holy in heaven and earth, (that) glorious thou art!

67. The abode of the Holy one I will sanctify, songs of praise I will sing to her:
68. "The charm of the people joyfully thou perfectest,
69. "Goddess, child of *Sin*,
70. "Princess, *Geštin-Anna*, thy glory is great!"

71. The glory of my princess in heaven and upon earth aloud I will proclaim,
72. Unto my holy goddess before her I will rejoice:
73. "Princess, exalted unto the heavens, goddess, thou art sublime!

74. "Mighty art thou, powerful art thou;
75. "Glorious art thou, most sublime art thou;
76. "Thy 'manliness' is gigantic!"

77. Hymn (in praise) of the mightiness of *Nin-an-sí-an-na*.

Notes.

1 A fuller form of *nu-gí(g)* = *Ištarîtu*, "belonging, dedicated to Ishtar" or = *qadištu*, "consecrated, dedicated (sc. to Ishtar)". ZIMMERN, *B. B.* p. 40, explained *nu-gí(g)* by the "*nicht unheilvolle*", and in *K. A. T.*3, p. 423, 4 (following JENSEN, *K. B.*, VI1, p. 439) by "*die nicht Schmutzige*", *i. e.*, "*die (kultisch) Reine.*" We might, accordingly, assign to *nu-kin-gí(g)* some such meaning as "she who does not direct her attention towards (is not intent upon) unclean things." As acceptable as this explanation might appear at first sight, it dresents both *religious* and *linguistic difficulties*: 1) Though every god or goddess may be *damqu* or *limnu*, yet all are *clean per se*, this is quite self-evident and need not be expressed by so many words! 2) It is a fact that *m* and *n* interchange in overhanging syllables, but this does not yet justify us in considering *nu* = *mu* = "not," for *nu-gí(g)*, as is well known, becomes in *EME-SAL* = *mu-gí(g)* (or *-gí(g)-bi*, *-gi(g)-ib*, *-gi-bi*). I prefer to see in this *nu* (= *nun*, syn. of *giš*, cf. *nu-banda*^{da}, *nu-nunuz*, etc.), because = *mu* (variant of *giš*), a meaning *zikaru*, *zinništu* (the Sumerian is genderless!) explaining *nu-kin-gí(g)* by "she who directs her attention towards the sick (not necessarily "dirty, unclean things", for "*sick*" = "*unclean*" is only a secondary signification). In other words *nu-kin-gi(g)* is an *attribute of each and every goddess* who is one of "healing", who "restores the sick to health", who "quickens the dead", "produces new life": the "*Mother-goddess*"; it is, therefore, not exclusively used of Ishtar, but also, *e. g.*, of ^{d}*Ba-u* or ^{d}*Gu-la*, the *azugallatu* or "great physician" and wife of ^{d}*NIN-IB*, who appears in *R. H.*, 89: 9aff. = V *R.*, 52, IV, 8ff. under the following names (cf. also No. 14: 4f., 17f.): *gašan-tin-dib-ba* ("quickener of the dead!") *gašan Ì-si-in*^{ki}*-na*, *gašan-é-gal(!)-maḫ* (!, cf. our No. 2: 22, 50), *gašan É-rap-ri-ri*, *gašan-mu* ^{d}*Ba-ú-mu*, *egi ama* ("mother!") ^{d}*Ba-ú*, ^{d}*Ba-ú nu-nunuz* (one of the chief attributes of Ishtar as the *zinništu*!) *šá(g)-ga*, *mu-gí(g)-ib gašan-An-na*. As *mother-goddess* Ishtar or Bau is she who "creates everything", "makes the green things to sprout", "directs all begetting", see ZIMMERN, *K. A. T.*3, pp. 430, 4; 428, 4. Her special festival falls on "New Year's day" (*zag-mu-ŭg*, l. 29; so already at the time of Gudea, patesi of Lagash, St. G, III, 5. 6; St. E, V, 1. 2, *et passim*) in *Nisan* or the first month of the spring when *the dead things of nature begin to arise to new life.*

Ishtar or Bau is, however, not only "*the mother*", but also *semper virgo*. As such she is called a) "*the bride*", *é(ma)-gi(gi)-a* = *kallatu*; b) "*the veiled one*," *dúl*; c) "*the conceiled one*," *úr* (*ŭr*); or simply d) "*maiden*," *gi* (*gí*, *gì*); *gi* (*gí*)*-in*; *gĭn*, *gì-en*, *ki-el*, etc. As "*veiled one*" she is the supreme *queen and*

protectress of the Babylonian Harem: cf. *C. T.*, XV, 8: 2, *ki-íl ki-gì-en é ama-muḫ dúl é úr(ŭr)-ra-bi me-en*, i. e., "in the holy place of the maidens (called) 'House of the begetting Mother' 'the veiled one' in that house 'the concealed one' I am." *Úr(ŭr)* = *katâmu* is here parallel to *dúl*, which must have a similar meaning. I take *dúl* to be a variant of *du(l)* or *dùl* (Cyl. A, 27: 7; 29: 18) = *katâmu* (cf. *KU-AN-DU(L)* = *tak-ti-mu*, V *R.*, 15: 17*c. d.* = *KU-AN-DÚL*, ZIMMERN, *B. B. R.*, No. 48: 13). For Ishtar as "the bride" or "veiled one" see also ZIMMERN, *K. A. T.*3, 432, 3. This "holy place, place of the maidens" appears in the parallel passage, *C. T.*, XV, 24: 10, as the *ki-sā-alan*, "the place of the begetting (*nabnîtu*, Br. 7021)" and in *C. T.*, XV, 8: 12f. = *B. A.*, V, 621: 24f. = *R. H.*, 112: 18f. as the *é-ri-a*, *i. e.*, "the house of the begetting (*ri-a* = *raḫû* = *a-ri-a*)" for here we read:

12. *ama-ḫe me-en ud-da(-áš) gab(ga-ba)-da-kīr mu-lu na(-àm) mu(-un)-pad-dé(da)*
13. *e-ne-em An-gu-la-ge*(caret) *ga-ba-da-kīr mu-lu na-mu-pad-dé*
14. *e-ne-em dMu-ul-lil-lá-ge*(caret) *ga-ba-da-kīr mu-lu na-mu-ṭad-dé*
15. *ud-da é-azag-ga(-áš) ga-ba-da-kīr mu-lu na-mu-pad-dé*
16. *é-azag é-šun-na(-áš) ga-ba-da-kīr mu-lu na-mu-pad-dé*
17. *mulu-Ù(?) ki-gì(-en) kin-kin-e-ne nam-mu(-un)-pad-dé-e-ne*
18. *([e]-ne) é-ri-a-ni*(caret) *(ki-gì-en) kin-kin-e-ne nam-mu-pad-dé-e-ne, i. e.,*

12. "The begetting mother I am, to the storm I will take my refuge (*lurraki* = IV[1] *rakû* (surely not from *arâku*!) from which *markîtu*, "*Zuflucht*"; *kīr* = syn. of *gīr*, *gi-ri* = 1[2] *šerû (ešeri!)* = "*entfliehen zu(da* = *ina),*" *C. T.*, XV, 25: 16 = K. 41, III, 3. 4 (Pinches, *P. S. B. A.*, 1895, p. 67 and plate II; and *l. c.*, 1909, p. 36). Cf. also *kīr* = *ḫalâqu*, *R. H.*, 101: 1. 2, and *kīr* (V. *ur-ri*) parallel to *gīr*, *C. T.*, XV, 8: 1 = 24: 9) and no one shall see me,
13. To the word of the great God I will take my refuge and no one shall see me,
14. To the word of Enlil I will take my refuge and no one shall see me,
15. To the storm in the holy temple I will take my refuge and no one shall see me,
16. To the holy temple, the pure temple, I will take my refuge and no one shall see mee:
17. Though the *Ù* of the 'place of the maidens' seek me— they shall not see me,
18. Though those of the 'house of begetting' ('the place of the maidens') seek me— they shall not see me!"

The *e-ne é-ri-a ki-gì-en* (l. 18) is rendered in *R. H.*, 112: 27/8 by the Semitic *šu-nu ḫar-bi*, *i. e.*, "those with fruit," the pregnant ones, the inhabitants of the Harem = "place of the maidens." For this signification of *ḫarb/pu* see, besides *B. E.*, XVII[1], p. 130, note 6, also Gol. 11: 10f., *10 ma-na kaspi a-na ḫa-ar-bi-im i-ša-gal*, SAYCE, *Babyloniaca*, II, p. 12, quite correctly "*at harvest.*" From this it follows that the *ki(-a)-ri-a* is not a "*wüster Ort*" (ZIMMERN, *Tamūz*, p. 242, 10—or did ZIMMERN take "*wüster Ort*" here in the sense of "place of licentious joy?" If so, this would be quite correct) but the *Harem*, and that

passages like *C. T.*, XV, 29: 24, *te-ám a-ri-a-ni šà-mi-ni-in-su-su* have to be translated by "how can I possibly (= *šà*!) increase her begetting?" Other names for the Babylonian Harem are a) *É-sal* or *É* + inserted *sal* (written also *É* + inserted *KAK* = *banû* = "house of begetting!") = *maštaku*, "house of the women;" b) *erim*, both are mentioned together in *R. H.*, 84: 7. *Erim* = *uru* + *gar* was originally a whole complex of buildings containing the Harem and the banqueting halls, where festivals like those described in this hymn took place; c) *é-ḫu-e*, lit. "house of the birds," *R. H.*, 80: 36 (p. 153), see below! d) *túr* or *amaš*, "pasture," "fold." Each Harem connected with the Temple had again its own high sounding name. That of Nippur was called *ki-ša(g)-ḫul-la* (HILPRECHT, *O. B. I.*, I¹, No. 20: 15) or (so in our inscription here, l. 33) *dúr-gar-e ša(g)-ḫul-la, i. e.*, "the place" or "abode of the joy of the heart." The *most holy place* within such a Harem was the *ki-na(d)* or also called *é-gišna(d)* the "bed-chamber", which (at least at later times) seems to have been *portable. B. E.*, XVII¹, p. 98: 14f. In this chamber containing the *muna(d) gi-rin-na*, "bed made out of porphyry (= *sâmtu*, JENSEN, *K. B.*, VI¹, 570)," *R. H.*, 84: 15, the marriage between *dNin-an-si-an-na* or Ishtar and *dDagal-Ushumgal-An-na* took place.

The *inhabitants of the Harem, i. e.*, the virgins consecrated to the Ishtar-cult are referred to as "birds," *ḫu* (No. 3: 10—a euphemistic expression for "maiden," cf. *ḫu* = *mušen* = *iṣṣuru* and *ḫu* = *mušen* = *ardatu*. *Mušen* again is the same as *Mu-tin* and Ishtar is called the *dMu-tin* (= *Gaš* or *Geštin*)-*An-na* (No. 2: 70), *i. e.*, "maid of Anu") or more especially as "doves," *tuḫu* (No. 3: 9), originally probably = "the bearing, begetting maiden." Their habitations are "dove-cots," *bád-si*, *si-bád* = *šîtu*, *R. H.*, 92*b*, 26/7 (cf. Cyl. A, 27: 7, *bád-si-an-na tuḫu durun-na-bi*, "the 'dove-cots' where the 'doves' have their abode"), or *Ú(gu-ud)-ki-sí(g)-ga* = *qinnu*, "nest," then also "brood," "family," (No. 3: 10), or simply *ab*, "chambers" (No. 3: 9). When the Harem is destroyed the "birds fly away" *(ir-ra, tal-la)* No 3: 10 = *R. H.*, 102: 26/7. Ishtar as protectress of the Harem looks out that these "*nests*" are well provided for with food and drink: *gûd* (= *Ú*)-*ki-sí(g)-ga ki-bi-ta ú-kú me-en*, *C. T.*, XV, 7: 23 = 24: 4, hence also the abundant offerings in our hymn.

The Harem contained also *throne-chambers* (2: 53. 63) with "brilliant thrones," *gišgu-za a-ru-na* (notice that *a-ru* = *azag*, *C. T.*, XV, 27: 5. 6 (!) = 30: 9. 10). Kings and princes presented to the Harem rich gifts, *gil-sa* (No. 15, III, 14) as *bar* or "revenues" (No. 2: 32), consisting of all kinds (*mu-ùg-ga*, No. 15, III, 13) of eatable and drinkable things. The banqueting took place under the strains of sweet music (No. 2: 58f.). The maidens were guarded, it seems, by the *mulu-Ù, i. e.*, "old ones" (here in the sense of "impotent ones" or "eunuchs?"), *C. T.*, XV, 8: 17 (see above!).

What else a Harem might be, contain, or possess is indicated by passages like *R. H.*, 80: 17—26 (from l. 19ff.) = 92*b*, 26—34 where we read:

17. *BALAG-DI*	*erim-ma-mu*	*ur-ri eš ma-al[-la]-mu*
18. *ina ṣir-hi*	*i-sit-ti*	*ana nak-ri it-taš-kan*
19. *bád-si-bi ba-ra-gul*		*tuḫu-b[i á]m-nigin-ni*

20. *muḳá(!)-an(!* V. omits*)-na(!)-bi ba-ra-si-il* *ki-ŭ-di(! see p. 153) la-ba-an-tug*
21. *muŭr-bi mu-lu Ù-MUN ḫub(KU)-ba-[di]m* *ud-dé (da) ba-KU-KU-ga*
22. *še-ib sag-zi-bi ama(!) er-ra-[dim]* *er-ra àm-mà-KU (! p. 153)*
23. *gi-sal-la(-a)-bi TUG-ṢI-a-dim* *ki-ám-da-bi-uš*
24. *gi-gŭr(-ru)-uš-bi mu-lu [ša(g)]-gi(g)(gi)-ga-dim* *šu-al-gûr-gûr-ri*
25. *búr-ra-aḫ-bi su-dinḫu tal-la-dim* *du(l)-da al-gīr-gīr-ri*
26. *[ ]-zi-bi mu-lu šég(!)-a-dim* *šu-úr-ra ba-ni-ib-ri, i.e.,*

17. "In (a) wailing (voice):" "My chamber is handed over to the enemy:
19. Its dove-cots are destroyed, its doves are captured;
20. Its *muḳá(-an)-na* (= *kanakku* = "*Bogenfeld, Giebelfeld,*" THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVIII, 127, 3; cf. No. 15, III, 7) are broken, its places of delight do not exist any more;
21. Its beams like a man who cuts down *Ù-MUN* (for *MUN* as a '*cereal*', cf. *B. E.*, XVII[1], p. 123, 10; or is *Ù-MUN* = *u-mun* = *gakkul*, Br. 8855, "jug, jar," cf. *R. H.*, 2: 60; 11: 11? If so, translate: 'like a man who breakes to pieces a jar') the wind has stretched down (broken; V. are stretched down by),
22. Its high walls like a weeping mother in weeping they sit (stand; *i. e.*, they are bent down in grief);
23. Its *gisalla* like *TUG* that does *ṢI* (or is *tug-ṣi* = *ṣi-tug* = *pâliḫu*, M. 8628?) are founded in the ground (*i. e.*, wave to and fro like a reed, are as firmly founded as a reed that is waved to and fro by the wind);
24. Its *mur(ḫar)-du* (cf. also the *gi-gur-sal*, M. 1521; here = the Harem's male and female attendants, those that 'bring down' things?) like crazy ones run hither and thither (= *it-ta-na-ág-[ra-ru]*, K. 4984 in *A. S. K. T.* p. 180; hence *gûr* = *gur*, see *C. T.*, XVII, 19: 17. 18 = IV *R.*[2], 3: 17. 18a).
25. Its *búr-ra-aḫ* like scared *sudinnu*-birds into caves have taken their refuge (for *gīr* = syn. of *kīr*, see above);
26. Its *[ ]-zi* like one sick with malaria (*šég* = Br. 11685, *šurubbû*, JENSEN, *K. B.*, VI[1], 541/2) are smitten with shaking (trembling = *ṭê'u*, *šêqu*, syn. of *sag-gi(g)* = *šurubbû*, in JENSEN, *l. c.*)!"

Lastly, according to No. 15, III, 4ff. it seems that the six different sections, parts or contents of the Harem were presided over by certain men, with the death or destruction of the latter the annihilation of the former is given; cf., *e. g.*, l. 7f., *mulu-4 im-ma-an-gam* *giškâ-na im-ma-an-gul; mulu-5 im-ma-an-gam* *túr-dū-a* (cf. *C. T.*, XV, 9: 2, quoted above, p. 383, note 3) *im-ma-an-gul.*

[2] For *qalû*, syn. of *lâbtu*, "*geröstetes Brot*," see *Z. D. M. G.*, 1904, p. 912.

[3] Translated by *ulušinnu*, a kind of fermented drink *(gaš)* or beer made out of *aš(-a)-an*, for which see HROZNÝ, *Anzeiger der phil.-histor. Klasse vom 17. Febr. 1909, No. VI*, reprint p. 2.

[4] Lit. *mušêṣû dabâbi*, "which produces talking, which makes to talk." The translation *zamâru*, *R. H.*, 112: 10, is rather free. Notice in this connection the difference in writing between *sír* = *EZEN* = *zamâru*, and *mă*

= *ŠAR*. This *mă* occurs also as a variant of *mà* in *er-ri-mă-mă* = *er-ri-mà-mà* with the signification "*seufzen, beten, flehen um* (= acc.)!" *C. T.*, XV, 20: 24. 25 therefore ought to be transcribed and translated by:

li-šú šeš-zu *mulu er-ri-ba-an-mă(!)-mă(!)*
li-šú dDumu-zi *mulu A-DAN-ba-an-mă(!)-mă(!), i. e.,*

"How long still (*li* = *NE* = *NI, i. e., lì* = *li*; cf. also the dittography *NI-NE, i. e., lì-li, C. T.*, XV, 27: 12/3 = *li*, 30: 15/6 with *é ma, R. H.*, 101: 7 = *ma*, No. 3: 1 = *bîtu!*) for thy brother shall men sigh,
How long still for Tamûz shall men lament?"

Cf. also 3: 24f. *gi-er-ra im-mă.*

5 For *ḫamû*, syn. of *naṣâru*, see MEISSNER, *M. V. A. G.*, IX (1904), p. 49f. and cf. JENSEN, *K. B.*, VI¹, p. 442. *KU-bu-UL*, l. 8, is in all probability a variant of *gub-bu-UL*. Here and in the passages quoted by DELITZSCH, *H. W. B.*, p. 281*a*, *ḫamû* is used both of the superior to an inferior = "to look (graciously) upon" and of an inferior to the superior = "to look upon, pay heed, be subservient."

6 Hardly *giš banšur . . . . si*, "to fill the table with *(da)*."

7 III III of מיב = *šuṭubbu!* Cf. *A. S. K. T.*, p. 80: 19. 20, *gaš-tin nam-du(g)-ga-e-da-na* = *ku-ru-un-na ina šu-ṭub-bi-šu*. HROZNÝ's translation (*Ninrag*, p. 40) is impossible. Surely, when a god sits down at a banqueting table to enjoy himself (*ezen-gar . . . dúr*, ll. 17. 18) he does not *prepare* wine, but he *drinks* it, in consequence of which he is put into a joyful, pleasant, receptive and willing mood! To bring about such a condition is, of course, the purpose *(ana* = *dé, da)* of drink-offerings.

8 Or better *bi* = "and?"

9 See THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVIII, 138, note 3.

10 Cf. Nos. 6: 11; 19: 9; IV *R.*², 1: 44*a*, 17: 38*a*. FOSSEY, *Magie*, p. 189 et *passim*, quite correctly "*le dieu (protecteur) de l'homme.*" The sense is: may the god of every man who sings this song and offers the things named, by partaking of these offerings, forever remain a gracious and protecting deity.

11 Or perhaps *š[a-ba-d]a-láḫ*? For *ša* as a sign of exclamation and emphatic asseveration (= command) = *šà* (= *Ù*, to be differentiated from *ù-um-, ù-un-!), šá(U), šā(NIG), šam(Ú), i. e., ša(v), ša(b), ša*, cf. *C. T.*, XV, 10: 18. 19,

e-lum im An-na a-ba(!) za-da(!) ša-mu-e-da-gál
dMu-ul-lil šibir dingir-ri-ne za-da ša-mu-e-da-gál, i. e.,
"Lord, storm of Anu, who is like unto thee?
Enlil, governor of the gods, (who is) like unto thee?"

For *šà* cf. *šà-nu-tu(r)-tu(r) (dúr-dúr) me-en* = "the *never* resting one, I am", *R. H.*, 81: 9 = IV *R.*², 28*, No. 4: 16; for *šā* cf. Cyl. A, 13: 8. 9, *šā-nu-mu-na-ni-ra* = "*schlug durchaus (absolut) nicht;*" and for *šav* see *C. T.*, XV, 22: 29 (have doubly emphatic!).

12 Or "thee I *([ga])* will reverence."

13 Or *tum, i. e., An-tum?*

14 See above, p. 385, note 4. On *C. B. M.* 11391, the duplicate of this inscription, the term *ki-ŠUB-GÚ* is to be found neither immediately before l. 1

of our inscription here, nor in the first half of col. IV, it occurs however in the middle part of col. III (Obverse), where we have the *ki-ŠUB-GÚ 7-kam-ma*. As the lower part of col. III is broken off, it may not be impossible that it contained, originally, the *ki-ŠUB-GÚ 8-kam-ma*. From this it follows that the *ki-ŠUB-GÚ 9-kam-ma* as recorded in our inscription is in fact only the *second half* of the "9th division."

15 Hardly *giš KU*. In the photographic reproduction (see Pl. II, No. 5) the sign *gal* has the appearance of *nin*, but the original gives as reproduced.

16 Or *ŠIT-KAK* = *pâqid ša menûti ša mâti* in the sense of *pâqid kiššat matâti*, cf. V *R.*, 43 : 27*c*?

17 Ishtar, the daughter of Sin (l. 69), and *dÍd-galuŠUB-GÚ* occupy according to this passage one temple into which the *dNin-é-gal* is brought. From this it follows that *dÍd-galuŠUB-GÚ* is = *dŠamaš*, which is corroborated by Craig, *R. T.*, I, 20: 24, *R. H.*, 132 : 40, where the former is called *di-kud kalam-m[a-ge]*—one of the most common attributes of the Sun-god. For *dNIN-IB* as judge see King, *Magic*, No. 2: 19; 3: 16, *ta-dan di-in te-ni-še-e-ti*, K. 128, Obv. 2, *daian kullat*, Obv. 10, *dâin purussê bârû têrêti* (Maqlû, p. 29, note 7). *dÍd-galuŠUB-GÚ* being = *dÍd*, *C. T.*, XXIV, 16 : 26 = 28 : 78*b*, *galuŠUB-GÚ* must be a standing attribute of *dÍd* hence not belonging to the name itself (cf. *dDagal* = *dDagal-Ušumgal-Anna*; *dSilig* = *dSilig-galudu(g)*, etc.). The *Íd* or "river" κατ' ἐξοχην of Babylonia is the *Tigris*, which has among its many names also that of *dḪAL-ḪAL*, but the *dḪAL-ḪAL* is = *dNIN-IB*, II *R.*, 57, 24*c*, hence *dÍd* = *dŠamaš* = *dNIN-IB* and Ishtar and Shamash = *Gula* and *dNIN-IB* = Bau and Nin-Girsu! Husband and wife are *one*: *NIN-IB* = *Bau*; *Shamash* = *Ishtar*, and *dÍd-galuŠUB-GÚ* is also a *female*: *ina KI-A dÍd-galuŠUB-GÚ AZAG-ti*, Maqlû, p. 44: 63, and as such = *A-nu-à-tum* or the *Ištar* of Erech, V *R.*, 46: 34*a. b.* See also the note on *dLugal-banda*^{da} = *dŠamaš* = *dNIN-IB*. Lastly, *dAmar-ud* was *originally* the son of Shamash, but was at one time or another identified with *dSilig-galudu(g)*, the son of Ea; the son of Ea is known also under the attribute of *dDumu-zi-abzu*, *C. T.*, XXIV, 16 : 30 = 28 : 82*a*, for *this reason* is Shamash = *dÍd* (resp. *dÍd-galuŠUB-GÚ*) = Ea (*Bêl, the Christ*, p. 26, and *C. T.*, XXIV, 16 : 23f. compared with *l. c.*, ll. 28. 35; II *R.*, 59 : 43 and *C. T.*, XXIV, 14 : 23), and Marduk = *dDumu-zi-abzu!* On account of these identifications I would prefer to see in *ŠUB-GÚ* a signification "stormer (*nakâpu*, *H. W. B.*, p. 464*a* but especially Jensen, *K. B.*, VI^{1}, p. 577)" rather then "high one (*šaqû*)," if so, *ŠUB-GÚ* would have to be read *ru* (cf. *rû* = *nakâpu*)-*gú*.

18 Notice that *ni-te* = *ni* and cf. with *ni-te-šub-ba* the *ni-šub-a* of Cyl. A, 14: 16, 21, 26 = "(as gifts) offered in fear and reverence (*sc.* he founded)." Thureau-Dangin, *Z. A.*, XVII, 193, 1 takes *im-RU-a* (thus read by him) in the sense of "*part, lot.*"

19 *I. e.*, the goddess who is the special protectress, the Ishtar (!) of the Palace or the King.

20 Or *lugal An-ám* = "like king Anu," cf. ll. 54. 20.

21 Or *kin, i. e.*, "when the seers receive messages (*šipru!*)."

[22] This writing explains the by itself unintelligible *zag-muk*, *zag-mu-ku*, *zag-muk-ki* as "the beginning of the year and day!"

[23] For such a metathesis *(AN-PA = PA-AN, i. e., garza)* cf. among others: *ab-zu = zu-ab; gal + ušum = ušum + gal, giš-túg-pi = giš-pi-túg, bád-si = si-bád, tug-ṣi = ṣi-tug (?), KA-balag = balag-KA = KbalagA, gal + galu = lugal, nitaḫ-sal-dam = sal-nitaḫ-dam, šu-nir = šurinnu, laḫru =* רחל, etc. etc.

[24] Here a *verb*, hence it has nothing to do with *á-gar = á-mar = è-gàr*, "wall." Whether to connect *dam-mu* or *mu-á-gar* has to remain uncertain.

[25] Or *šamšam-măḫal gu-ter?* For *šamšam-mă* cf. No. 13, V, 19 and *C. T.*, XV, 27 : 16. 17 = 30 : 18. 19 where *šamšam-mă* has the variant *šu-mu* in which ZIMMERN, *Tamūz*, p. 237, seems to see the *Semitic* word for "onion." If this be correct then *šamšam-mă = šum-mă* (the common Sumerian word for "onion") = *šu-mu*; but this shows that *šu-mu* need not necessarily be a *Semitic* word, but on the contrary may be a variant of *šam-mă = šum-mă*. If so, the Semitic *šumu* would be a loan-word from the Sumerian. However this may be, I prefer to see in *šam-mă = šu-mu* (and in the *šam-mă* of *C. T.*, XIV, 20 : 20*b* = "plant" in *lišân kalbi*) the prototype of the Semitic *šummu*, *H. W. B.*, p. 670*b* (or possibly even of *šammu*, as favored by No. 13, V, 19), which was quite frequently used as a gift of offering to the gods, thus separating it from *šum-mă* = Semitic *šu-mu*! *Šu-mu* cannot, however, be explained with LANGDON, *S. B. P.*, 337, note 21, by *šu = šamšam-mă + mu* = gloss to *mă*; this would be against all analogy and could, if really intended, stand only for *šamšam-mă* (*i. e.*, *šu-mu* = sign of repetition) or for *šamšam-mă-mu*, besides this the signs of repetition at this time are "ditto" "ditto", see *C. T.*, XV, 26 : 11. Cf. also *šam-mă = arqu*, M. 2844.

[26] The *udu* in the photographic reproduction looks rather like *giš*, in which case we might read *gišgiš[immar-U]Š-DU(DA)*. This would fit quite well seeing that mostly plants are mentioned here. However, the original has undoubtedly *udu*. For *DU* at the end of words giving a "fuller form," see THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVIII, 136, 3; and for *DU-DA* cf. *li-du = li-da; áš = áš-du = áš-da (di); si-im = si-im-du = si-im-da*, etc.

[27] Or *ra = ṣabâtu?*

[28] Here in the sense of *gišbar*. Notwithstanding POEBEL's suggestion *B. E.*, VI[2], p. 42, note 3, to read on the basis of *l. c.*, 80 : 10 = this *gišbar = giš-ši*, I prefer to continue the reading *bar*, because in the expression *gú gišbar-ra dNinâ*, Cyl. A, 14 : 12, the *ra* cannot be but the overhanging vowel. The variant *ši* for *bar* is probably due to the carelessness of the scribe when holding the stylus, making inadvertently at the lower end of *bar* an additional oblique wedge, thus giving *bar* the appearance of *ši*. Additional wedges occur in No. 80 often enough, cf. ll. 6, 12 *et passim*.

[29] The *lugal* here and in l. 39 is according to ll. 61. 62 *dDagal-Ušumgal-Anna*, the husband of Ishtar.

[30] According to ll. 34—36 and 39—41 it would seem that king Idîn-Dagan had built at the *ki-ša(g)-ḫul-la* or "Harem" of Nippur. Cf. in this connection the inscription published by HILPRECHT in *O. B. I.*, I[1], No. 20: 13,

where it is reported that Pûr-Sin, king of Ur, laid the *uš-azag* or "holy foundation" of the Nippurian Harem and dedicated it to *dEn-lil-lá*.

31 Though *per se* a transcription *Ama-dUšumgal-Anna* might be possible, in which case this name (together with ll. 45. 46), would refer to *Ishtar herself*, I prefer to transcribe as given above, assigning it to *dDagal-Ušumgal-Anna*, cf. l. 62, for according to ll. 28, 31, 33 Ishtar *is* in her bed-chamber awaiting the approach of her beloved. For the pronunciation *Dagal*, instead of *Ama* (ZIMMERN, *Tamûz*, p. 213, 20, *passim*) cf. *dDa-ma-al*, *R. H.*, 64 : 11 *b*. *Dagal-Ušumgal-Anna* was, as is well known, one of the several names of Tamûz (see ZIMMERN, *l. c.*) and designates him as "the extended one, the great *ušu* of Anu." Among the other names of Tamûz we find *dKA-DI* = NIN-IB or Nin-Girsu; *dNin-a-zu* = NIN-IB (for both see *B. E.*, XVII1, p. 19, note 3), but especially *dDa-mu*, who is both = Tamûz, the *husband*, and = *dGu-la*, the wife of *dNIN-IB* (see Br. 6662). Thus we arrive again at the same conclusion, so often insisted upon in my *Bêl, the Christ of Ancient Times*, in *B. E.*, XVII1 and elsewhere, viz. 1) that *husband* and *wife* are *one*, may be designated by *one* name, have the *same* attributes and functions; 2) that *dDumu-zi* and *Ishtar* are *generic* terms and do *not* signify one particular god or goddess, but *any* and *every god* or *goddess* who played the rôle of the "Son" and his "Bride": in Erech the *dDumu-zi* was *Enlil* (this in *prehistoric* times!), in Nippur *Enzu* (later on *dNIN-IB*), in Ur *Šamaš*, in Ḫarran *Nusku*, in Girsu *Nin-Girsu*, in Larsa (and(?) Sippar) *dAmar-ud* (or *Bunene* or *Mêšar*), in Eridu *Silig-galudu(g)* (= *dDumu-zi-abzu*, later on displaced by *dAmar-ud*), in Babylon *Nabû*, in Dêr *dBêl-balâṭi*, etc. In like manner the "*Bride*" or *Virgin-Mother*, *i. e.*, Ishtar (*generic* term for "goddess!"), the wife of Tamûz, was *Ninlil* in Erech (prehistoric times!), *Ningal*, later on *Bau* or *Gula*, in Nippur, *Bau* in Girsu, *dA-a* or *dNinni* in Ur and Ḫarran, *Kittu* in Larsa, *Ṣarpanîtum* in Eridu, *Tašmêtum* in Babylon, *Bêlit-balâṭi* in Dêr. As the "Bride" is in each and every case the "Mother" or "wife of the Father" (the rains of the "Son" unite themselves with "Mother" Earth, the latter thus becoming the "Bride" of the "Son") we may find substituted for the above-given names the following: *AN* (*i. e.*, *An-tum* = KI or "earth") in Erech, *Ninlil* in Nippur and Girsu, *Ningal (Nikkal)* in Ur and Ḫarran, *dA-a* or *dNinni* in Larsa, *dDam-gal-nun-na (Damkina)* in Eridu, *Ṣarpanîtum* in Babylon, *dBêlit-Dêr* in Dêr. 3) The marriage between Tamûz and Ishtar, being celebrated on New Year's day or the 1st of Nisan, is nothing but a *spring-festival* symbolizing the resurrection of nature (by means of its being united with the rains of the quickened "Son") to new life and forms the prototype of the Christian *Easter*-festival, when Christ was *reunited* with the πνεῦμα = רוח = Holy Ghost = Virgin-Mother = *azag dNinni* = Ishtar. Whether we consider Ishtar and Easter the same word or not matters very little (as for myself I *do* hold that Ishtar and Easter *are* the *same* word—no convincing arguments have as yet been brought in to convince me of the contrary!), the *underlying principle*, the *idea*, the "thing" is the same in both festivals and this is sufficient to establish their connection! Furthermore, when I said that Bêl or Marduk was the Christ of Ancient Times and later

on maintained that NIN-IB was Christ's prototype, I did not change my opinion or contradict myself, for Marduk is the "Son" of the Eridu and NIN-IB the "Son" of the Nippur trinity! *All* "Sons" of the several Babylonian Trinities have contributed their share towards the development of the Son- and Christ-idea of the New Testament. Thus I may likewise rightly maintain that Shamash, the "Son" of Ur, or Enlil, the "Son" of the Erech Trinity, was Christ's prototype—for all of these Babylonian gods played the rôle of Christ, the "Son".

32 *Ina nubatti ṣalâlu. R. H.*, 37, Obv. 27/8 = IV *R.*², 30, No. 2, Rev. 16/7.

33 Or in the signification of *duḫḫudu*, *H. W. B.*, p. 214*a*.

34 Lit. *qutrinna ana ṣêni*, *H. W. B.*, p. 556*b*.

35 Or better *·tu(r)-e(?)*.

36 For *su* (! so undoubtedly here = *šu*, *H. W. B.*, p. 468*a*)*-ṗa* = *zag-su-ṗa* cf. *è* = *zag-è; ság-gan* = *zag-ság-gan; ṣi-em* = *zag-ṣi-em; uš-uš* = *zag-uš-uš; zag-dib-ba* = *dib-ba*, etc.

37 Cf. *e. g.*, Cyl. A, 6 : 27; 7 : 27; 20 : 2; 29 : 9; Enlil is called *Lugal-ŭg-gù-silim*, Cyl. A, 23 : 20. Cf. also Cyl. A, 29 : 9 (THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVIII, 133, 5) and see *gù-nun-silim*, Cyl. A, 8 : 25; 26 : 21; 28 : 17 and THUREAU-DANGIN, *l. c.*, 131 : 13. Lastly cf. *dŬg-gù-nun-silim*, the third of the three *gud balag dNIN-IB-ge*, *C. T.*, XXIV, 8 : 17 with *ug*(= *GĬR*)*-gù-dŭ-a*, above p. 375 note 1 = *ŭg-gù-dŭ-a*, V *R.*, 46 : 43*a. b.*; Br. 7823.

38 The emendation of this line is *very doubtful*. The sign *KÁR* might be also *UD* or *erín*. In no case, however, would either emendation have anything to do with the *kiškanû* or *gišrinnu*. Cf. here the *an-kár*, Cyl. A, 6 : 21.

39 M. 5224, *šu-DI-DI* = *šit-ru-[ḫu]*, thus to be emended?

40 Cf. above p. 385, note 2.

41 Cf. No. 13, V, 4, *ga-ša-an Ì-si-i[nki-na] ú*(!)*-ám kešd[adа-ám]*.

42 Or "charm of the people joy of the strong ones," hence attributes of Ishtar? The intended sense of the translation as given above would be "the *kuzbu* (*"Geilheit!"*) which the young men and maidens have towards each other Ishtar as goddess of love perfects, brings to a blissful end!"

43 Ištar as the "daughter of Sin" is either the "wife of Shamash" and "bride of Sin" or the "wife of Sin" and "bride of Shamash," *i. e.*, she is both *dNin-gal* and *dA-a* (cf. II *R.*, 57 : 11. 12*a. b.* *dUD*(*bu-ri-da*)*dUD* = *dA-a ša maš-ta-ki* (= the Harem, hence the *kallat!*) *ḫi-rat dŠa(g)-zu* (here = Sin!). In II *R.*, 57 : 33, 34*a. b.* appears as *ḫi-rat dŠa(g)-zu* the goddess *dNin*(*šā-la*)*-dš azag-gi* = *dŠa-la ša šadi-i* who is according to *C. T.*, XXIV, 6 : 24 = 22 : 121 the "ditto" (= *dam-bi dNin-[lil]* or *dam* (! copy gives *SAL* + *KU* = *egi?*) *dEn-lil-lá-ge*, hence the same as Ninlil, the *wife* of Enlil and *kallat* of Sin or NIN-IB, the "Son." From this follows that *dŠa(g)-zu* is not only = the "Son" (Sin, NIN-IB etc.) but also = Enlil (the "Father"). Later on, when Marduk usurped the place of both Enlil (the Father) and NIN-IB (the Son), the *dŠag-zu* came to stand of course for Marduk: Br. 7996.

44 Here apparently the same as *dNinni* or Ishtar, hence the wife of Tamûz. In the Babylonian religion the *husband* of a wife is at the same time

her *brother*, hence the name of Tamûz: *šeš dagal Mu-tin-An-na* IV *R.*2, 30, No. 2: 21 *a*; *R. H.*, 67 : 20. The term *SAL-KU*, invoked by ZIMMERN, *Tamûz*, p. 213, 21, to prove that *Mutin-Anna* was a *sister* of Tamûz, has to be read *egi* = *rubâtum* and means "princess."

45 Thus written also in *E. B. H.*, p. 273 : 2 = *S. A. K. I.*, p. 200 *h*, 2, where it is an *attribute* of ^{d}*Ninni*. The following variants, side- or by-forms of this name may be mentioned:

^{d}*Nin-si-an-na*, ^{d}*Nin-si-an-na*, ^{d}*Nin-si-na*, ^{d}*Nin-si-a*, ^{d}*SAL-si-a* (for *SAL*, variant of *NIN*, cf. *E. B. H.*, p. 202, note I, 1), ^{d}*Nin-si* (= masc. and fem.!), ^{d}*Nin-si-in-na*, ^{d}*Ni-in-si-na* (No. 1, *passim*), ^{d}*Gašan-ì-in-si-na* = ^{d}*Nì-in-ì-si-an-na* (= ^{d}*Gu-la*), ^{d}*Gašan-Ì-si-in(ki-na)*, ^{d}*Nì-in-na* (No. 1). The name $^{d}U + DAR$ goes back to original ^{d}*(Giš =)Iš-(dar =)tar* (THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XV, p. 59, 2) and has, though signifying the same goddess, *probably* nothing to do with ^{d}*Nin-si*.

If the translation given above comes at all near rendering the original, we will have to admit that, though purporting to be a "hymn in praise of ^{d}*Nin-an-si-an-na*", this inscription is in reality nothing but a song chanted in Nippur[1] on New-Years'[2] day when the *marriage*[3] between *Ishtar*[4] and ^{d}*Dagal-Ushumgal-Anna*[5] was celebrated, it belongs therefore to the so-called Ishtar-Tamûz texts, giving us for the first time an insight into the ritual, festivities and signification of the Babylonian *Spring-* or *Easter-Festival* — the veriest festival of *"wine, wife and song"*. But most important of all, it furnishes us proof definite that it was written for and chanted by *Idin-Dagan, king of Isin, about 2400 B. C.* In like manner, when all the other literary remains of the "Older Temple Library" will be published, it will become evident that they likewise belonged with absolute certainty either to the I. dynasty of Isin or the II. dynasty of Ur preceding it.

2. We can, however, go a step farther.

---

1 Notice a) this tablet was *found in Nippur*; b) the *dúr-gar-e ša(g)-ḫul-la*, l. 33, was the Nippurian Temple Harem, see p. 399, note 1.

2 Cf. ll. 26—29.

3 Cf. ll. 28, 29, 31, 33, 42—45. This marriage was symbolized also by the introduction of the ^{d}*Nin-é-gal-la* into the temple of *ama* ^{d}*Ninni* and her husband ^{d}*Íd-galu ŠUB-GÚ*, l. 24.

4 Who appears here as "the consecrated one", *i. e.*, as the *"goddess of love"*, ll. 1, 15, 66, 67; as *"maiden* (virgin)", l. 19; *"mother"*, l. 22; *"child of Sin"*, l. 69; ^{d}*Geštin-Anna, i. e., "maid of Anu"*, l. 70; ^{d}*Nin-an-si-an-na*, l. 77.

5 Cf. ll. 42, 62.

Above[1] I have maintained that Ishtar and Tamûz are *generic* terms, having been applied to each and every god or goddess who played, at one time or another, the rôle of the "Son" and his "Bride". This being true, it would seem necessary to inquire who was intended by Ishtar and Tamûz in our song here.

Ishtar as "child of Sin" belongs apparently to the court of the moon-god of Ur, Sin. Her husband, *dÍd-galu SUB-GÚ* or *dDagal-Ušumgal-Anna*, accordingly would have to be identified with Shamash[2] or the sun. It is, however, hardly possible to imagin that a *king of Isin* would celebrate in *Nippur* a festival which had such pronounced Ur tendencies. The mere fact that this song was chanted in Nippur would, it seems to me, justify the conclusion that the Ishtar and Tamûz were none but Bau or Gula and NIN-IB[3]. But even if this could be granted we would still have to explain why neither NIN-IB nor Bau or Gula is mentioned by name. It is just this difficulty which leads me to the conclusion that this hymn, although composed during the reign of king Idîn-Dagan, contains elements which point far beyond the time of even the II. dynasty of Ur.

What are the elements that justify such a conclusion?

Ishtar appears in l. 77 under the name of *dNin-an-sí-an-na*. From 81-7-6, 102, Obv. l. 1, recently published by Dr. PINCHES in *P. S. B. A.*, Jan. 1909, Pl. IV (opposite p. 23), we learn that Ishtar as Venus was known by this name in the *month of Nisan* only: *mulNin-sí-an-na mulDIL-BAT ina arḫuNisannu* (= *bár*). With this agrees perfectly our inscription, for from ll. 26—29 it is evident that the festival of Ishtar, when this hymn was chanted, was celebrated on New-Year's day, *i. e.*, *the first of Nisan*. But in V *R.*, 43 : 11 *a. b* the *ituezen dNin-sí-na*, *i. e.*, "the month of the festival of *dNin-sí-na* (= *dNin-an-sí-an-na*")[4] is identified with

---

[1] See p. 404, note 31.

[2] See p. 402, note 17; p. 404, note 31.

[3] See above, p. 397, note 1; p. 405, note 43; p. 402, note 17; p. 404, note 31, where it has been shown that Ishtar and *dÍd-galu ŠUB-GÚ* or *dDagal-Ushumgal-Anna* were indeed identified with Bau and NIN-IB.

[4] *Nin-an* = *nin* is well known. For *na* = *an-na* cf. *dKU-na* = *dKU-an-na*; *dGašan-ì-in-si-na* = *dNì-in-ì-si-an-na*; *dSa-dár-nun-na* = *dSa-dár-nun-an-na*; *giškú-na* = *giškú-an-na*, *dNin-men-na* = *dNin-men-an-na*.

the *arhu Simânu* (= *sig-ga*) or *3rd month*! How is this difficulty to be explained?

It is the great merit of both Prof. HOMMEL[1] and Prof. WINCKLER[2] to have given the solution of this difficulty long before Prof. HILPRECHT had made his greatest discovery — the discovery of the "Older Temple Library of Nippur", the contents of which shall now so signally corroborate the conclusions of the two scholars named! When discussing the significance of quite a different "list of months", *viz.* that of IV *R*²., 33, Prof. WINCKLER made these remarkalbe statements:[3] "*Die Monatsliste zeigt deutlich, daß die Verteilung der Monate an die einzelnen Götter eine Zeit voraussetzt, wo das Jahr im* **Sivan** (*i. e.*, the third month, which was according to V *R.*, 43 the "month of the festival of *dNin-sí-na*") *begann, d. h. wo die Sonne in den Zwillingen anfging, also zwischen 5700 und 2500*" .... "*Der Monat* **Sins,** *der* **Sivan,** *wird also hier* [Sargon Cyl. 57—60] *als der Monat des* **Jahresanfangs** (just as the "festival of *Nin-an-sí-an-na*" was celebrated according to our hymn on ***New-Year's day!***), *des Frühjahrsaequinoctiums, behandelt, wie es im 7. Jahrtausend der Fall war.*"

Between 5700 and 2500 B. C. the festival of *dNin-an-sí-an-na* must have been instituted as the great New-Year-, Spring- and Resurrection-Festival[4], as such it was still celebrated by Idîn-Dagan about 2400 B. C.

---

[1] For references see HILPRECHT, *B. E.*, XX¹, p. 3, note 4; p. 4, note 1.

[2] HILPRECHT, *l. c.*, p. 4, note 2.

[3] Quoted also by Prof. HILPRECHT, *l. c.*, p. 4.

[4] In like manner it could be shown that *all* religious institutions of Babylonia, its liturgies and festivals, in fact the whole system of its theology and cosmology took its origin in Nippur (where they were systematized) at about 5700 B. C. with *Enlil* as the "God, *Father* and King of the gods and the lands", with *Enzu* in the rôle of the "Son", and with Ninlil or *dNin-an-sí-an-na* as the "Mother" resp. "the Bride" of the "Son". The Ishtar and Tamûz were therefore originaly *dEn-zu* and *Nin-an-sí-an-na* whose month was the first month of the year, Nisan. At the time of the II. dynasty of Ur, when *Enzu*, under the name *Nannar*, was made by the kings of Ur to be co-equal with his Father Enlil, and when NIN-IB was introduced (by them) into Nippur, the Nippurian trinity came to be *Enlil-NIN-IB-Ninlil* = *Bau*, corresponding to

Sargon Cyl. 57—60, the "list of months" in IV *R.*², 33 and V *R.*, 43 as well as our hymn here are mute, yet nevertheless most emphatic, witnesses to the great age of the "*Religion of Enlil*", his temple *É-kur* and its Library.

---

that of Girsu: *Enlil-Nin-Girsu-Ninlil* = *Bau*, and to the newly created Ur trinity: *Sin-Shamash-Ningal* = *Ishtar*, all of whom being finally displaced by that of Babylon about 2200 B. C.): *Marduk-Nabû-Sarpanîtum* = *Tashmêtum*.

III.

Enlil and his temple Ékur, the chief god and central sanctuary of Babylonia.

A. Elsewhere[1] I have maintained that the religion of Babylonia has to be divided into *three periods:*

1) The *Sumerian*[2] with Enlil; 2) the *Canaanitish* or Babylonian properly speaking with Marduk and 3) the *Assyrian* with

---

[1] *Bêl, the Christ of Ancient Times*, pp. 4 ff.

[2] If we may trust the various "*lists of gods*" and several other *indicia*, the Sumerian was preceded by what we may call a *prehistoric period* with *An* as its chief god. The trinity of this epoch was *An* (Father = "heaven and earth") — *Enlil* (Son = "powers of nature") — *An* (= *Kî* or "earth", the Mother or Bride). The home of this trinity was in all probability the temple *É-an-na* of Erech. At about 5700 B. C., when the Sumerian theology and cosmology was systematized, we find that Enlil of Nippur had advanced from the position of the "Son" to that of the "Father", forming with *Enzu* and *Ninlil* (= *Ningal*) the oldest Nippurian or Sumerian trinity. From the evidence at hand this latter trinity underwent a marked change at the time of the kings of the II. dynasty of Ur, when Enzu (now called *dNanna*!) was made co-equal with his Father, but not displacing him as highest god of Babylonia. While till up to the time of the kings of Ur the Ur trinity read Enlil-Sin-Ninlil, it became now Sin-Shamash-Nin-gal = Ishtar, and the Nippurian: Enlil-NIN-IB-Ninlil = Gula. The reason for this change seems to be apparent enough. From the inscriptions of the patesis of Girsu or Lagash we learn that that city had a trinity Enlil-Nin-Girsu-Ninlil = Bau, hence acknowledging its dependence upon that of Nippur. In like manner the earliest Ur trinity was dependent upon that of Nippur. When however Enlil *decorated* the kings of Ur *with a star* thus raising them to the rank of a god and entrusted them with the *nam-lugal an-ub-da-tab-tab-ba*, he at the same time conferred upon them the privilege to raise the "Son" of Enlil, Sin, to the rank of the Father: Sin of Ur became the Father in the city of Ur, but when brought into relation with Enlil he still remained a *dumu-sag*! The patesis of Girsu not having been "decorated" (at least not during their *lifetime!*) their god Nin-Girsu has consequently never attained the rank of a

Ashshur as the "Father" or chief god. The three corresponding sanctuaries where these gods were supreme were *É-kur* at Nippur, *É-sag-íl-la* at Babylon and *the temple of Ashshur* at Ashshur.

As soon as the earliest Sumerian inscriptions begin to speak, it is *Enlil* and his semple *É-kur* at Nippur who occupy the foremost place in the religion of Babylonia. To whatever the earliest kings of Babylonia might or might not do, Enlil had always to give his counsel and approval. The oldest historic inscriptions so far unearthed may safely be placed at about 4000 B. C. The I. dynasty of Babylon which ushered in the second period of Babylonian religion (Marduk now displacing[1] Enlil) began to reign at about 2200 B. C. The supremacy of Enlil extended therefore from about 5700—2200 B. C., lasting some 3500 years. The "Older Temple Library of Nippur" belonging as it does to the time of the kings of Ur and Isin (2700—2400 B. C.), is thus a witness to the *very last years* only of Enlil's undisputed supremacy and this notwithstanding the fact that it is about 2000 years older than the royal library of Ashshurbanapal! What vistas of vision open themselves before our eyes! How much is still to be learned about the history and religion not only of the Babylonians but of the whole human race! And how much is still to be extracted from the ruins of Nippur to enable us to trace this religion and history not only to the beginning of Enlil's supremacy (5700 B. C.) but far beyond to the very beginning of the Babylonian civilisation, nay, to the very cradle of our present day Christian religion! Let us hope that the contents of this Library may soon tell their own story and that the treasures still buried in the ruins of Nippur may in the near

---

Father. As soon as Enlil had displaced the Father of Erech, *An* became a name of Enlil, and *É-an-na* nothing was but a synonym of *É-kur*, see here especially *B. E.*, XVII[1], p. 80 compared with *R. H.*, 101 : 56/7, *É-an-na úru = bîtu*, variant (*R. H., l. c.*, 116c, R 1/2) *bîtu ša ina âli, i. e.*, "Nippur", for notice that *R. H.*, 101:9ff. corresponds to our No. 3:1ff.; see also No. 3:18.

[1] Displacing him only in so far as Marduk took upon himself the attributes of Enlil, becoming thus the *dEnlil ilâni, i. e.*, "the Enlil or Lord of the gods" (*Creation-Story*, p. 51, 1. *Bêl, the Christ*, p. 69). That Enlil enjoyed his rank of "Father" even in the later Babylonian period is still evident not only from the several historic inscriptions, but especially from the Nippur Temple Archives of the Cassite Kings.

future rise to new life and for ever proclaim the glory of Enlil and his Son.

What a wonderful scepter of power Enlil must have wielded over the gods, cities and kings of Babylonia! Though soon to give way to his worthy successor Marduk, he is still powerful enough to command kings to do his bidding: a king of *Isin*, Idîn-Dagan, had to go to *Nippur* on New-Year's day and perform certain prescribed religious functions *in Enlil's sanctuary*, *É-kur*, and in the Harem belonging thereto (No. 2). Why should a king of *Isin* have to leave his own capital and his capital's chief sanctuary and go to Nippur? Why should this king not have been permitted to remain in the temple of his residence and pray there for his and his subjects' protection and this all the more as the trinity of Isin was in each and every respect an exact counterpart of that of Nippur, was in fact nothing but the Nippurian trinity under an other name? Surely such an extraordinary proceeding must have had some significance, must have been required by command, law or custom.

Seeing that we are only *beginning* to learn something about the religion of Enlil, any attempt at offering an explanation for such a custom must of necessity be somewhat hazardous; hence I shall not try to offer a solution, leaving this to the historic and religio-historic inscriptions soon to be issued. Yet, if I be at all correct in the contention that the Nippurian religion formed the prototype after which all the others were patterned, I may venture, indeed have a perfect right, *to argue from the better to the less known.* The *better known* in this case is the Babylonian period with Marduk in Esagila at the head of the trinity. Now it is well known that during this period the New-Year's day was likewise celebrated in the most solemn fashion, that it was, as at the time of the kings of Isin, the day when "the fates were determined"[1] and that even the *king of Babylon had to appear in Esagila* and *"seize the hands of Bêl-Marduk"!* Though I cannot as yet bring in a passage that the kings of Ur or Isin were likewise required to "seize the hands of Enlil", yet the inscription translated above proves at least this much

[1] See *Bêl, the Christ*, p. 48.

that *a king of Isin had to appear in Nippur on New-Year's day and perform certain religious obligations.* This for the present is sufficient to establish my contention that just as Esagila was the central sanctuary of Babylon in the Babylonian period, so was É-kur of Nippur in the Sumerian, just as the kings of Babylon had to repair to Marduk, if they were to retain his favor and protection, so the kings of Ur and Isin had to seek Enlil's graces in É-kur at Nippur if they wished to enjoy his blessing and gift: the "rank of a god" and "the kingship of the four corners of the world".

B. Again, the fact that the religion of Nippur put an *indelible stamp* upon that of all other cities; that É-kur, the sanctuary of Enlil, became not only a synonym of the Babylonian "macrocosmos"[1] or "world" but also (like its predecessor *É-anna*) the common word for "temple" in general[2]; that the temples of other cities bore the same or similar names as that of Nippur[3]; that all other gods of Babylonia can be identified with the three persons of the Nippurian trinity, whose attributes, names and functions they share—these and many other similar *data* pointing to the same conclusion, but which are too numerous to mention here, prove conclusively that Enlil and É-kur must have enjoyed a unique position, so unique indeed as to warrant the inference that Enlil was the god *par excellence* and É-kur the central sanctuary of Babylonia where all gods had or were made to have their home, if they were to enjoy any authority at all.

To prove this contention by one or two examples from the tablets here published, I may be permitted to use No. 4 as the basis for my arguments.

We know that during the time of the kings of the II. dynasty

---

[1] As such including not only the *rakî'a* or "heaven and earth" but also the spheres beyond the *rakî'a*, *i. e.*, the nether world.

[2] Thus showing that all the other "Fathers" of the Babylonian trinities had to have the same seat of residence as did their prototype.

[3] Cf., *e. g.*, *Dur-an-ki* which is on the one hand a name for the "house" of Enlil, *Bêl, the Christ*, p. 21; *The Monist*, October 1906, p. 632, and on the other that of the *ziggurrat* of Shamash at Sippar (*Enme-duranki*) and Larsa (II *R.*, 50: 19*a*).

of Ur and that of Isin the trinity of Nippur was represented by the following persons:

Enlil = "Father" (god of heaven and earth)

NIN-IB = "Son" (god of the powers of nature, hence a) the destroyer of the enemies of É-kur b) a god of life, fertility, quickener of the dead (rain!),

Ninlil = "Mother" (the earth, marries every spring the "Son", thus producing *new life*, hence being called *Ba-ú*, giver of the newly quickened green things of nature).

The inscription on No. 4 being apparently a prayer to *^{d}Lugal-banda^{da}*, the questions arise, how dit it happen that Lugalbanda was or came to be worshipped in Nippur, in what relation, if in any, did he stand to either one of the three persons of the Nippurian trinity, at what time and by whom was he introduced into É-kur, who is he and what is his signification?

In his review of my *E. B. H.* (*Theologisches Literaturblatt*, 14. März 1902, Spalte 128) JENSEN has attempted an answer to nearly all of the above proposed questions, saying: „*Soll aus dem vielen Neuen und Bemerkenswertem, das aus ihnen* (the tablets of the E. A. H. collection) *zu lernen ist, etwas herausgehoben werden, dann sei auf den an letzter Stelle von Radau mitgeteilten neuen Text eines patesi von Ashnunna^{ki} hingewiesen, in dem als Gottheit dieses Landes eine Gottheit* **Dar**(*l*) *genannt wird. Da* **Lugalbanda**, *der Gott und Herr von* **Ashnunna**^{ki}, *als Gestirn oder Stern den* **Tarlugallu, d. i.** "*Hahn*", *hat, so erhellt, daß unter der Gottheit* **Dar** *eine* **dar-tarru**, *d. i.* "*Henne*", *zu verstehen sei. Also* **ein Hahnengott und eine Hennengöttin** *die Götterherren von* **Ashnunna**^{ki}. *Warum? Weil diese wesensverwandt mit Marduk, dem bereits aus dem Alten Testament bekannten Stadtgott von Babylon, und seiner Gemahlin, den Göttern des Frühlichts, des Frühjahrslichts und des Weltfrühlichts, sind, und der* **Hahn der Vogel des Frühlichts** *ist*". Similary JENSEN also in *K. B.*, VI^{1}, p. 458: "*Lugalbanda .... nicht die Frühsonne, sondern das* **Tageslicht wie es vor Sonnenaufgang** *erscheint*". The name *Lugalbanda* JENSEN, *l. c.*, p. 370, explains by "*den nach dem Könige Kommenden. Nach diesem kommt nach babylonischer Rangordnung aber der Herr!*"

Against these explanations is to be said:

1) The sign of *E. B. H.*, p. 433 : 3 is not that of *dar* (*R. E. C.*, p. 9, No. 34), but the *gunû* of *ninni, i. e.*, it is the sign *SUḪ*, as correctly read by me and by THUREAU-DANGIN, *R. E. C.*, p. 108, No. 294*bis*, and *S. A. K. I.*, p. 174, No. 2 : 3[1]. Hence the god or goddess of *Ashnunna*^{ki} here(!) referred to is neither a *hen* nor even a *rooster* but the $^{d}SUḪ$[2], the *en Éš-nun-na*^{ki}, II *R.*, 60 : 5*a* + 4*b*(!).

---

[1] Where, however, note *e* has to be erased, cf. *B. E.*, Ser. D, Vol. III, p. 207 *b*.

[2] The history of $^{d}SUḪ$ is most instructive as is apparent from the following observations:

a) $^{d}SUḪ$ in the rôle of the "*Father*", as such he is
   α) $^{d}En\text{-}lil$ of Nippur, *B. E.*, XVII[1], p. 39, note 1.
   β) "*the lord(en) of Éš-nun-na*^{ki}".
   γ) "*the lord of Susa*". As lord of Susa he is called the "*SUḪ of the cedar*", II *R.*, 60 : 10*a* + 9*b*(!), $^{d}SUḪ\text{-}erin$ | *ša Šu-šā-an*^{ki}, but in *K. B.*, VI[1], p. 156 : 1. 2 this cedar is said to be that of $^{d}En\text{-}lil$ = $^{d}Bêl$.

b) $^{d}SUḪ$ in the rôle of the "*Son*", *i. e.*, $^{d}NIN\text{-}IB$.
   α) $^{d}(ti\text{-}iš\text{-}ḫu)SUḪ$ | "*ditto*" (*i. e.*, $^{d}NIN\text{-}IB$) *ša ram-ku-ti*, II *R.*, 57 : 35 *c. d.*
   β) $^{d}SUḪ$ *en um-ma-ni*, "lord of hosts", *Shurpu*, IV, 74.
   γ) (*in*) *Šušinak*, 83-1-18, 1330, Rev. III, 35 compared with *C. T.*, XII, 11 : 35*b*: ^{d} *šu-ši-nak SUḪ* and II *R.*, 57 : 48 *c. d.*: $^{d}Šu\text{-}ši\text{-}na\text{-}ak$ | "*ditto*" (*i. e.*, $^{d}NIN\text{-}IB$) *ina NIM* (= Elam). The name for the "city of Susa" may be written either $^{d}SUḪ$- or $^{d}Ninni\text{-}erin^{ki}$, *i. e.*, "place of the cedar of $^{d}SUḪ$ or $^{d}Ninni$", SCHEIL, *R. T.*, XXII, No. XLIX, but the $^{d}Ninni\text{-}erin$ is according to II *R.*, 57 : 64 *c. d* = "*ditto*" (*i. e.*, $^{d}NIN\text{-}IB$ *ina NIM*) and according *C. T.*, XXIV, 41 : 65 = "*ditto*" (*i. e.*, $^{d}NIN\text{-}IB$) *ša qu-ul-ti* (of the voice!) — hence $^{d}SUḪ$ and $^{d}Ninni$ may interchange.

c) $^{d}SUḪ$ in the rôle of the "*Mother*" or "*Bride*".
   α) [$^{d}SUḪ$]*-erin* | 21 (*i. e.*, $^{d}Be\text{-}lit\text{-}i\text{-}li$) *be-lit Šu-ši C. T.*, XXIV, 12 : 21 = 25 : 85, cf. a, γ; b, γ.
   β) $^{d}SUḪ$ = $^{d}Ninni\text{-}Unû^{ki}$, Br. 3023 (notice, however, that II *R.*, 35 : 18*a*, the passage referred to by Br. *l. c.*, has $^{d}SUḪ$ | $^{d}A\text{-}AB\text{-}BA$).
   γ) $^{d}SUḪ$ = $^{d}Ninni$, *i. e.*, Ishtar, see b, γ.

From the above it will appear that $^{d}SUḪ$ is the common name for all *three* persons of the *trinity of Susa* (three in one!) which likewise was patterned after that of Nippur. Furthermore, the holy cedar of $^{d}SUḪ$ was in a "forest" (*K. B.*, VI[1], 156 : 6), in the east of Babylon (II *R.*, 50 : 65; *K. B.*, VI[1], p. 142 : 7, 144 : 6) on a "mountain". This mountain was called the "cedar-mountain" and was "the dwelling place of the god(s), the sanctuary of $^{d}Ir\text{-}ni\text{-}ni$ (*šadû*^{u} *iṣu-erini*

2) According to II *R.*, 59, Rev. 24. 25 *dLugal-banda*^{da} may also be written *dUmun-banda*^{da}, which would have to be translated according to JENSEN's "explanation" by "*der nach dem Herrn* (!) *Kommende*"! But *wer kommt nach dem Herrn? Der Herr noch einmal?? oder der Knecht, Diener??*

3) Lugalbanda cannot be "*das Tageslicht wie es vor Sonnenaufgang erscheint*", because in our inscription (No. 4) he is identified with *dBabbar, i. e.*, the *Sun*, whether high up on the heavens or below down under the earth, ll. 9. 10.

Who or what is *dLugal-banda*^{da} ?

Lugalbanda like *SUḪ* is found in the rôle of both "Father' and "Son":

a) as "Father" he is of course an exact imitation of *dEnlil* of Nippur:

α) *mulḫù*[1]*-lugal* | *dEn-lil*[2] *šā Kul-unú*^{ki}[3] *dLugal-banda*^{da}, *i. e.*,

---

mu-šab ilīpl. pa-rak dIr-ni-ni, K. B. VI[1], p. 160 : 6)", but *dIr-ni-ni* is one (the *fifth*) of the *seven names* of Ishtar, *R. H.*, 109 : 65. 66, et *passim*, hence *dSUḪ-erin* also = *dIr-ni-ni* = *dIštar* (cf. c, α). Lastly, *dSUḪ* as "Father" has also a "chief-servant", this "chief-servant" is in each and every case the "Son", the "god of the powers of nature". Who was the "Son" of *dSUḪ?* Above we heard that *dSUḪ* was also = *dNIN-IB ša qu-ul-ti, i. e.*, "of the voice or thunder", this "Ninib of the voice" appears also under the name of *dḪu-um-ba-ba* who has to "take care of" or "protect the cedar" (*šul-lu-mu iṣuerinu*), whose "voice is the stormflood" (*ri-ig-ma-šu a-bu-bu*), whose "mouth is the *a-ni-ma*", whose "breath is the wind" (*ri-um-ma na-pis-su*), see *K. B.*, VI[1], p. 156 : 1—6. We may establish for Susa (*dSUḪ*(or *Ninni*)*-erin*^{ki}) the following trinity:

Father	Son	Mother = Bride
dSUḪ(or *Ninni*)*-erin*	*dSUḪ*(or *Ninni*)*-erin*	*dSUḪ*(or *Ninni*)*-erin*
dNin-Ninni-erin	*dḪu-um-ba-ba*	*dIr-ni-ni*
	dÚg-NIM-MAki	
	dE-ta-lak	
dSUḪ	*dSUḪ*	*dIštar* = *dSUḪ*
Enlil	NIN-IB	Ninlil

[1] By reading thus, I consider this sign to be a *gunû* of *ḫu* (not of *s*), but the "king of the birds" (not necessarily "*hens*"!) was in Babylonia, as he is among us, not the "rooster", but the "*eagle*", the *dḫu*, as such being identified with *dIm-gigḫu*, the eagle of Shirpurla (Cyl. A, 21 : 4), *i. e.*, with *dNin-Girsu* or *dNIN-IB!* According to *B. A.*, V, 655 : 17 the *dḪÙ* is = *dEn-lil* (Father and

Lugalbanda in the rôle of the Enlil (= Lord!) of *Kul-unú*^{ki} is the star or constellation "eagle", in other words, Lugalbanda is the *highest god*, the "Father", of *Kul-unú*^{ki}, V *R.*, 46: 27 *a. b.*

β) According to *R. H.*, 134: 11. 12 ^{d}*Umun-banda*^{da} = ^{d}Lugal(!)-banda^{da} was the *umun* or *be-el* of *Ĕš*(or *Eš*)*-nun-na*^{ki}, but in II *R.*, 60: 5 *a* + 4 *b* we were told (see above, p. 415, note 2, a, β), that the *en Ĕš-nun-na*^{ki} was ^{d}*SUḪ*, who also was = ^{d}*Enlil*, hence *Enlil* = *SUḪ* = *Lugalbanda*^{da} = *ḫù-lugal* = ^{d}*ḪÙ!*

b) At other places and at other times we find Lugalbanda in the rôle of the "Son":

α) We know that *Lugal* = *umun* (II *R.*, 59, Rev. 24) may be expressed also by *En*, but ^{d}*En-banda*^{da} is according to II *R.* 57: 23 *c. d* ^{d}*NIN-IB ṣa-bit purussû* (= *eš-bar*) *ilî*^{pl}, "the holder of the decisions of God"[1].

β) In De Clercq, 186bis, pl. XXXIX *addenda*, Lugalbanda appears as the *en-gal gab-nu-tug*[2] *dumu-sag* ^{d}*En-lil-lá-ge*, *i. e.*, "the great lord, who has no equal, the principal son of Enlil". Cf. also *Lugal-banda*^{da} *be-lu šur-bu-u*, *i. e.*, "the powerful lord", De Clercq, 260ter.

γ) In No. 4 he appears both as the "Son" of Enlil (= "*Mountain*") and of *Sin*, being therefore identified with the "Son" of the Nippur and the Ur trinities.

The inscription as far as we are concerned with here reads:

Son are always one!) and in our No. 4: 12 ^{d}*Lugal-banda*^{da} = ^{d}*Babbar* is called the *ḫu e-gu*, lit. "the bird of the tiara".

[2] As Enlil is the god of *Nippur*(!), the ^{d}*En-lil ša Kul-unú*^{ki} can mean here only this much: ^{d}*Lugal-banda* played the same rôle in *Kul-unú*^{ki} as did Enlil in Nippur: Enlil was the highest god, the "Father", in Nippur, so was ^{d}*Lugalbanda* in *Kul-unú*^{ki}, in other words, ^{d}*Enlil* is here not a *nomen proprium*, but a title, an attribute = "*the Lord*"!

[3] For *Kul-unú*^{ki}, *i. e.*, *Kullab* = *Il-la-ab* (V *R.*, 41: 14 g. h) = *[E]l-la-ab* = *Ú-ru-uk* or Erech (II *R.*, 50: 53 *a. b*) see Jensen, *K. B.*, VI^{1}, p. 370. Cf. here ^{d}*Lugal-banda*^{da}, the "god" of both Sin-gâshid, king of Erech, *S. A. K. I.*, p. 222 *c*, and of king Gilgamesh of Erech, *K. B.*, VI^{1}, p. 176: 192. See also M. 4285.

[1] Here either Enlil of Nippur or Sin as Father of Ur, see *Creation Story*, p. 50, note 6.

[2] For the same or similar attributes ascribed to ^{d}*Nin-Girsu* or ^{d}*NIN-IB* see *Creation Story*, p. 43, note 2 and I *R.*, 29: 9, *passim*.

No. 4.

C. B. M. 9234. Cf. Photographic Reproductions, Pls. VI. VII, Nos. 10. 11.

1 *azag* ^{d}*Lugal-banda*^{da} *gu-ru-um*[1] *kur-ra gù-mu-na-sum-[e]*
2 ^{d}*KAL*[2] *šá(g)-ga-ni an-ta im-ta-lá*
3 ^{d}*KAL*[2] *šá(g)-ga-ni íb-a na-ba-tum*
4 *dingir ni(g)-mu-ra*[3]*-ni bar-ta ba-ĕ-ne*
5 ^{d}*Babbar-ra an-šú igi-ḫe-ni-ib-íl-ia*[4]*-dú(g)*
6 *a-a tu-da-ni-dím er-ba-ši-in-pad*
7 *šu-šá(g)-šá(g)-ga-ni sal-mu-ra-dú(g) mu-na-zi-zi i*[5]*-zi*
8 ^{d}*sib kalam-ma a-a sag-gi(g)-ga*
9 *na(d)*[6]*-a-zu-dé kalam igi-nu-e-da-na(d)*
10 *šul* ^{d}*Babbar zi-zi-da-zu-dé kalam igi-mu-e-da-zi-zi*
11 ^{d}*Babbar za-e-da nu-me-a*
12 *ḫu*[7] *e-gu*[8] *nu-rá*[9] *sag-kin*[10] *si-nu-sá [si-sá-a]*[11]
13 *galu áš-gū-ùr*[12] *urù*[13]*-tab-ba-ni me-en*
14 ^{d}*Babbar galu a-rá-3-kam-ma-bi za-e me-en*

Translation.

1 To the holy Lugalbanda, the sprout of the "Mountain" I will raise my voice,
2 To him whose gracious spirit lifteth up unto the heavens,
3 To him whose gracious spirit bringeth not into adversity,
4 To the god whose counsel goeth at one's side:
5 To Shamash towards heaven my eyes I will lift,
6 To him as to his father I will cry aloud,
7 To him whose gracious hands care for me, to him I will look up, yea, look up (saying):
8 "Divine shepherd of the country, father of mankind,
9 "Slumberest thou — yet thine eyes do not slumber over the country!
10 "Hero, Shamash, liftest thou up thine eyes — over the country thou liftest them up!
11 "Shamash, like unto thee there is none!

12 "Lord of the tiara, kindly light, guider of the not guided,
13 "Of the New-Moon the companion light thou art,
14 "Shamash, thrice hero thou art!"

Notes.

1) For *gurum* = *gurun* = *enbu*, "fruit, sprout", see my forthcoming NIN-IB texts.

2) For pronunciation *etc.* see above, p. 377, notes 1. 2. A reading *dingir lama šá(g)-ga-ni*, "to the god whose gracious spirit" might likewise be possible, cf. l. 4.

3) *Mu-ra* phonetic writing for *mur*, cf. *C. T.*, XV, 18 : 1-3, *am mu-ra nu-un-ti* with IV *R.*², 53 : 31*d*, *am mur-ra nu-un-ti*, translated in ZIMMERN, *Tamūz*, p. 227, by "*der Herr des Geschicks wohnt nicht mehr.*"

4) A good example of the "*Mouillirung*" in Sumerian, standing for *-íl-la-dú(g)*. Cf. here the *inim-nu-um-mal-mal-ia* of the Ḫammurabi period, *C. T.*, II, 14 : 15, and *inim-nu-mal-mal-a-a*, *C. T.*, IV, 7 : 19.

5) *I*, *e*, *a*, *ù* (and possibly *ú*?) (*in*, *i-in*, *im*, *am*, *ám*, *e-ám*, *ù-um*, *ù-un*) correspond to *lû* (which may or may not be expressed in the Semitic translation) with the signification "behold!"

6) The sense is: Even though the sun may "sleep at night", i. e., may have set, yet he ever keeps a watchful eye over the land, and when he rises, he rises over the country (= Babylonia), cf. the biblical saying that "God neither slumbereth nor sleepeth".

7) The connection of the signs and rendering of this line are very doubtful. *Per se* we might connect *ḫu-e gu-nu*, *i. e.*, "the birds (and) the green things", but then the *DU sag-kin* would remain unintelligible. With *ḫu*, lit "bird", then also "man, lord, hero", cf. the later "*winged* disk", the *mul ḫù-lugal* = *ᵈLugal-banda* (see above, p. 416, a, α), the *áᵏᵘ* (Cyl. A, 21 : 4), the *ᵈIm-gigᵏᵘ* = *ᵈNin-Girsu* = *ᵈNIN-IB*; *ᵈIḪÙ* = *ᵈEn-lil* (p. 416, note 1).

8) Phonetic writing for *a-gă* or *a(e)-gă(ga)-a* = *agû*, "flood" and this an "*Ideogrammverwechselung*"(?) or Semitism (?) for *agû* = "*Kopfmütze*, *Kopfbinde*", JENSEN, *K. B.*, VI¹, p. 349. In view of this passage here it would seem that *agû*, "flood, flood (of light)" was originally = *agû*, "crown". If Sin (or Shamash) has the *agû* he is especially bright, gives a flood of light. Notice in this connection that *men(-na)*, the common ideograph for "crown", has in *C. T.*, XXIV, 12 : 18 = 25 : 83 the gloss *MI* (= *gī*, *gă*), hence *men* = *mi-na*, and this for older *gī-na*? Cf. also the *ᵈE-gu* (probably = Sin) in III *R.*, 69 : 68*a. b*, who is said to be the 4th (2nd) of the 9 (7) *á-zág dumu ᵈA-nim*.

9) Cf. Cyl. A, III, 2 (Gudea prays to Gatumdug and calls her) *nu-rá-zu uru-na*, *i. e.*, "true(!) light of (in) its (the *kalam*'s) city." The *ŠE* + *AMAR-ŠE* + *AMAR-rá-zu* of Cyl. A, II, 21; IV, 1; Cyl. B, I, 14; VIII, 12 (in parallel passage III, 3, *zu* is omitted) are "true(!) prayers" and the *gišma-a-al-tum zabar-gar-ra-zu* of A O 3367 (= *R. A.*, VIII), Obv. IV, 5 (mentioned by THUREAU-

DANGIN, *Z. A.*, XVI, 353, 2) is a "bed(stead) made out of *true, i. e., real* bronze (no imitation!)". In Cyl. A, 17 : 29 we probably have to connect *ù-te-ám é-IGI* + *ŠU-ra* (= postposition, *not* overhanging vowel!) *áš-du-zu-a ba-gin, i. e.*, "he who is a true (!) hero (*áš-du* = *gitmâlu*) went into the old temple like one full of fear (*ù-te* = *te* = *pâliḫu*)". In view of this passage it may not be impossible that *C. T.*, XV, 28 : 29 has to be read *lul-li áš*(!)*-du-zu-a* (instead of *lul-li du-zu-a!*). Notice also that in KING, *Magic*, No. 50 : 27 (cf. pl. 65 and p. 114) *gù-sil* is = *gù-sil-zu* = *dalâlu* (or is here the *zu-ka* after *gù-sil* a dittography?), the latter writing conveying the idea "I will truly, in the right manner, *rite* reverence thee". Lastly, *C. T.*, XV, 30 : 13, *egir giš erin-na zu*(!)*-sal-umma-ni-dú(g)* (cf. parallel passage *C. T.*, XV, 27 : 10, *egir giš erin-na-ka*(!) *sal-imma-ni-dú(g)*) and *R. H.*, 59 : 19/20, *i-dè-zu-bar-mu-un-ši-ib* = *ki-niš nap-li-is-su* show that *zu* = *zi* = *kênu, kêniš* may stand either at the beginning or the middle or the end of a wordgroup or verbal form.

10) Hardly, *sag-tug* = *gú-tug* = *sag-gú-tug* = *šarḫu*.

11) Cf. KING, *Magic*, p. 16, No. 2 : 20, *tuš-te-šir la šu-šu-ru*, said of *dNIN-IB*.

12) This very same writing occurs also in *B. A.*, V, 668 : 5/6,]*dam dEn-zu-na lugal dÁš-gū-*[*ùr gin*] = [*aššatu ša d*] *En-zu be-lum dNam-ra-ṣi-it at-*[*ta*] and in IV *R.*[2], 35, No. 6, I, 25, *ud dÁš-gū-*[*ùr*] *IGI* + *DUB-šá(g)-ga-ni igi-ma-ni-in-dù-a, i. e.*, "when the New-Moon had caused me to see his favorable sign". Another writing for *namra-ṣît* is UD-ŠAR-(ra), see DELITZSCH, *H. W. B.*, p. 239*a*, and *UD-ŠAR-ra* is the common ideograph for *azḳaru*. I am inclined to see in *áš-gū-ùr* the Semitic word for *azḳaru*. *DU* = *gub, guv, gū* and *g* = *q* do not offer any difficulty; for the interchange of *š* and *z*, cf. *zi* = *ši* = *napištu*. If *Áš-gū-ùr* = *azḳaru*, we may identify the *dÁš-kur, R. H.*, 144 : 9, as well as the *mulášš-kár* (Br. 51), with the New-Moon. The most common ideograph for *namra-ṣît* is however *áš* + *DU-gunû* + *UD-ra*. How is this to be read? If *DU* = *gu(b,v)*, we have to postulate the same reading also for *DU-gunû, i. e.*, we have to read *gû*; *UD* = *bur, vur* is well known, hence *áš-gu(b,v)-(b,v)ur-ra* = *áš-gû-u(r)-ra* has to be read, which writing again is simply another variant for *áš-gū-ùr* = *azḳaru*. For this change of consonants cf. *bar-bar-ra* = *mu-bar-ra* = *ur-bar-ra*. Notice also that *UD-ŠAR(-ra)* is not only = *namra-ṣît* (= *áš-gû-u(r)-ra*) or *azḳaru* (= *áš-gū-ùr*) but also = *nannaru* = *dNa-an-na-ru* = *dŠEŠ-KI(-ri)* = *dNanna*(!). Lastly, in *C. T.*, XXIV, 18 : 17 = 30 : 10, *dÁš-gû-im*[?]*-u(r)[u(r)-ra]* = Sin, *gû* has the gloss *im*, but in this case the gloss seems to represent, as is often the case, not the pronunciation but the *identification* of the name with that of another god, or it may be that *áš-gû-u(r)-ra* received in course of time (by the Sumerians who did not understand its original signification) several pronunciations. Cf. *e. g.*, *dUD* = *babbar* and *utu*, *dIM* = *iškur, mir, bir*; *d*(*sa-ḫa-an*) *ṢIR*(or *MUŠ*) and *dSa-ḫa-an*, etc.

13) In view of the fact that Shamash is *never* called a *brother* of Sin (but always his *son!*), I prefer to see in this *ŠEŠ* a signification "light", reading it either *urù* (cf. *dŠEŠ*(*ú-ru ma-aš*) *MAŠ, C. T.*, XXIV, 10 : 8) or *nanna*, for from *E. B. H.*, p. 257, note 16, we know that *dŠEŠ-KI* appears also as *dŠEŠ* =

dNannaru, from which is corrupted the Sumerian Na-an-na = "light, luminary". *Sin* = *Nanna(r)* is well known; Shamash appears here as the *ŠEŠ* = *urù* or *nanna(r)*, and Ishtar is called *na-na* in II *R.*, 50 : 67 *a. b.* Notice also that *dŠEŠ-KI* has the pronunciation *in-na-an-na*, 82-8-16, 1 : 16, but in *l. c.*, l. 18 this very same pronunciation is assigned to *Ishtar*, hence Sin—Shamash—Ishtar, the trinity of Ur, are the three great lights (Sun - Moon—Morning (or Evening)-star) whom Enlil *UL-ḪE-a si-sá-e-ne im-ma-ni-in-gar* = *šu-puk šamê šu-te-šu-ri uk-tin-nu*, IV *R.*², 5 : 59—61 *a.*

In this inscripition *dLugal-bandada* appears evidently in the rôle of the "Son" (cf l. 6), being identified with *dBabbar* or Shamash, the Sun, and called the *urù tab-ba* or "companion-light" of *áš-gū-ùr*, the New-Moon or Sin. Having seen above that the "Older Temple Library" must be assigned to the time of the II. dynasty of Ur, this inscription furnishes us most welcome *internal evidence* that the "Father" and "Son" of the Ur trinity were likewise worshipped in **Nippur** under the names of *áš-gū-ùr* or *azḳaru* = New-Moon or Sin[1], the "Father", and *dLugal-bandada* = *dBabbar* = Sun or Shamash, the "Son". The fact, furthermore, that Sin, the "Father", has here a good *Semitic* name, *áš-gū-ùr* = *azḳaru*, makes it absolutely certain that this inscription had its origin under the *Semitic* kings of the II. dynasty of Ur when Shamash, the "Son" of the Ur trinity, was identified with NIN-IB, the "Son" of the Nippur trinity. From this, however, it does not follow that NIN-IB became or was considered to be the *Sun* — that would be woefully misreading

[1] Of this "Sin of Nippur", the New-Moon, we have quite a good many inscriptions in the "Older Temple Library", cf. *e. g.*, Photographic Reproductions, Pl. XIV. From the "dates" of the kings of Ur we know that king Dungi it was who "introduced" the New-Moon into the temple *É-kur* of Nippur, cf. HILPRECHT, *O. B. I.*, I², No. 125, Obv. 10, *mu dNanna En-lilki é-a ba-tù(r)*, *i. e.*, "the year when Nannar of Nippur was brought into (his) temple". This introduction into the temple of Nippur, however, does not imply that Sin was not worshipped in Nippur before the time of Dungi, but it simply means that *dEn-zu*, the "principal son" (*dumu-sag*) of Enlil, who received at the time of the kings of Ur the name *dNanna*, "Luminary", or *áš-gū-ùr*, "New-Moon", and together with this name the rank of the "Father" of the Ur trinity (see *Creation-Story*, p. 50, note 6, a passage quoted by Nabû-na'id from the *temen* of *Ur-dEngur* and *dDun-gi!*), was now to be worshipped as "highest god" also in Nippur, thus being both co-equal and co-ordinate with the "Father" of the Nippur trinity, *dEnlil*.

and grossly misunderstanding the story! NIN-IB was never the Sun, nor was the Sun ever NIN-IB! But Shamash, the Sun, played in Ur the same rôle as did NIN-IB in Nippur, *i. e.*, Shamash is = NIN-IB only in so far as both are the "*Son*" in their respective trinities. Shamash while playing the rôle of the "Son" received *in addition* to the attributes which belonged to him as the *Sun* also those of the "Son" of Nippur, and this the more as he must have been worshipped in the temple É-kur of Nippur — or else the tablet published under No. 4 could never have been found in the Temple Library of Nippur. Hence the *genealogy, names, attributes* and *functions which belong to the "Son"* of any given Babylonian trinity are common to both NIN-IB and Shamash, because the former was the "Son" of the Nippur and the latter was the "Son" of the Ur trinity. Knowing, as we do, that the trinity of Nippur was the prototype after which all other trinities — that of Ur included — were patterned, it is quite natural that Shamash or Lugalbanda should have been considered to be not only the "son of Sin" (4 : 6) but also, like NIN-IB, the "son of Enlil" (see above, p. 417, β). NIN-IB was as "Son" the "god of the powers of nature", hence Shamash, the "Son" of the Ur trinity, received *in addition* to the attributes which belonged to him as the Sun also those of the "god of the powers of nature". In II *R.*, 57 : 51 *c. d* ^{d}*NIN-IB* is called ^{d}*Ŭg-găl-lu*[1] (*i. e.*, according to V *R.*, 16 : 47 *e. f.* = *ûmu*^{mu} *ir-pu-u*, "dark storm", *H. W. B.*, p. 136 *b*), but this very same name is translated in IV *R.*^{2}, 19 : 47. 48 *a* by ^{d}*Samši*^{ši}! Surely, the *Sun* can never be called a "dark storm" properly speaking, but if such a name be attributed to Shamash, it is a clear indication that he must be considered not as the "Father" (cf. Larsa or Sippar trinity) but as the "Son" of the Ur trinity[2].

---

[1] So also in I *R.*, 17 : 5; 29 : 9. 25; KING, *Magic*, No. 2 : 14 (cf. l. 42); No. 3 : [12], etc. Cf. also the *ug-gal-lu* and *úg-gal-lu* and THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XV, 49.

[2] In this wise the several attributes of the various gods will help us materially in determining the manifold influences that were brought to bear upon the development of the religion of Babylonia, they will point to the *time* when, and to the *place* where, a given religious conception, view or doctrine took its origin.

But we may turn the spear around and argue *vice versa*. *dLugal-banda*^{da} = *dBabbar* appears in our inscription apparently as the possessor of the *ú-nam-ti(l)-la*[1] and the *a-nam-ti(l)-la* (ll. 36—39), *i. e.*, of the "bread (food)" and "water of life"[2], in other words Shamash is here the *god of life*, who restores the sick to health, who quickens the dead[3]. If Shamash in the rôle of the "Son" be the god of life, then NIN-IB as "Son" *must* have had the same functions! This is the reason why NIN-IB is called the אנושת, *i. e.*, *en ušâti*[4], "the lord of help", "helper, physician", *B. E.*, XVII[1], p. IX. As "helper" he "gives": אנושתאדן = *En-ušâti* (= *dMAŠ*)*-iddin* (= *MU*), *sc.* a son, in whom the father *continues to live*; he "protects the father": [בצר]אנושתא = *En-ušâti* (= *dMAŠ*)*-abu*(= *AD*)*-uṣur* (= *ŠEŠ*), *sc.* from extinction, annihilation, death by presenting him a worthy successor, a son; he "quickens": אנושתאבלט = *En-ušâti* (= *dMAŠ*)*-uballiṭ* (*TIN-iṭ*), *sc.*, by raising the seed of the father to new life, *i. e.*, by blessing him with a son.

It ought to be noticed that אנושת is in the above-given names represented ideographically by *dMAŠ* (= dNIN-IB). From other inscriptions we know that the wife of NIN-IB or dMAŠ was likewise a "great physician" (*azugallatu*), a "quickener of the dead" (*d Nin-tin-dig(!)-ga* = *muballiṭat mîti*) and this on account of the fact that in the Babylonian religion husband and

---

[1] Cf. also the temple *É-ú-nam-ti(l)-la* built by *Arad-Sin* for the goddess *dNi-in-si-na* = Ishtar, the wife of Shamash at Larsa, *S. A. K. I.*, p. 214, *d.*, l. 12.

[2] Which here are closely connected with the *idḪAL-ḪAL*, *i. e.*, the Tigris, but the god of the Tigris, the river of the life-giving water, was *dḪAL-ḪAL* = *dNIN-IB*, see above p. 402, note 17. Hence Shamash as the possessor of the water of life of the Tigris is none other than the "Son" of the Nippur Trinity, NIN-IB.

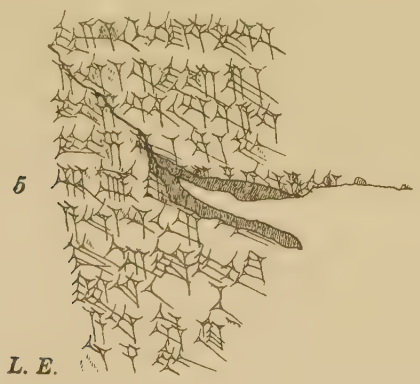
[3] Cf. here also p. 402, note 17 where it was shown that the New-Year-, Marriage- or Resurrection-festival of Ishtar and Dagal-Ushumgal-Anna may be explained either as that of Shamash and Ishtar or Tamûz and Ishtar, or Nin-Girsu and Bau or NIN-IB and Gula, etc.

[4] For such an interchange of *z*, *s*, *š* in *uzâti*, *usâti*, *ušâti* cf. in Sumerian: *zi* = *ši* = *napištu*; in Assyrian: *nazâḫu*, *nasâḫu*, *našâḫu*; *zapâḫu*, *sapâḫu*, *šapâḫu*; in Aramaeic: *Nuzku* or *Nusku* = נשך Inscriptions of Nêrâb, see ZIMMERN, *K. A. T.*[3], p. 363, 5.

wife are always *one*, have the same attributes and functions, nay even the same *names*. In the *Monist*, Jan. 1907, p. 141, on the basis of HARPER, IV, No. 358, Obv. l. 6 (p. 370) and other inscriptions, I have pointed out the fact that ^{d}*NIN-IB* must have been a name signifying both *husband* and *wife*, *i. e.*, ^{d}*NIN-IB* was male (= ^{d}*IB*, ^{d}*NIN-IB*) and female (= ^{d}*NIN-IB* = ^{d}*Gula* = ^{d}*Bau* = ^{d}*Nin-tin-dig-ga*). If this be true, then I ought to be able to prove that ^{d}*MAŠ* = אנושת was likewise a name for both ^{d}*NIN-IB* = ^{d}*MAŠ* the husband, and for ^{d}*Bau*, the wife, the great physician and quickener of the dead.

Thanks again to the rich treasures of the Nippur finds I am able to prove my contention. Among the Neo-Babylonian letters assigned to me for publication, I found one which purports to be a message to ^{m}*Gi-mil-lu* requesting him to give certain things to the ferryman ^{m} ^{d}*Nergal(= U-gur)-iddin* that he (the latter) take them to Babylon (*E*^{ki}).

C. B. M. 3632.



The passage important for our consideration is of course the introduction which reads:

1 *IM* ^{m} *Ši-riq-tum-*^{d}*MAŠ*	Letter of *Shiriqtum-MAŠ*
2 *a-na* ^{m}*Gi-mil-lu*	to *Gimillu*
3 *aḫi-ià* ^{d}*MAŠ u* ^{d}*MAŠ a-na*	my brother. *MAŠ and MAŠ*
4 *aḫ-ià lik-ru-bu*	may bless my brother!

Here ^{d}*MAŠ* and ^{d}*MAŠ* are exactly parallel to the ^{d}*NIN-IB* ^{d}*NIN-IB* of HARPER, IV, 358:6. As ^{d}*MAŠ* is אנושת the "Lord

of help", "physician", the second $^{d}MAŠ$ cannot be any other god or goddess, but the wife of $^{d}MAŠ$ or NIN-IB, *i. e.*, $^{d}Ba\text{-}u$ or $^{d}Gu\text{-}la$, the *azugallatu* or "great physician", the "quickener of the dead": husband and wife have the *same name* and attributes and the "Son" and his wife in the Babylonian trinities are in each and every case "*the lord and mistress of life*"[1].

In the same way I could draw all the other parallels between NIN-IB and Shamash and the rest of the gods who played the rôle of the "Son", showing that this rôle was in every respect patterned after that of the Nippur trinity, but the above will have to suffice for the present.

Furthermore, the fact that $^{d}Lugal\text{-}banda^{da}$ = $^{d}Babbar$ in the rôle of the "Son" is called in 4 : 13 the *urù-tab-ba* or "companion light" of *áš-gū-ùr*, the New-Moon, his "Father", throws a most welcome light also upon the hitherto completely misunderstood "list of stars" in V *R.*, 46, *a. b*, where (ll. 4. 5) the $^{mul}maš\text{-}tab\text{-}ba^{2}$ *gal-gal-la*, *i. e.*, "the great companion lights"[3] are identified with $^{d}Lugal\text{-}gĭr\text{-}ra$ and $^{d}Mes\text{-}lam\text{-}ta\text{-}è\text{-}a$ = ^{d}Sin (*XXX*) and $^{d}Nergal$ (= *u-gur*) on the one hand and with the $^{mul}Galu\text{-}làl$ and $^{d}La\text{-}ta\text{-}rak$ (l. 22) on the other, being called (l. 15) the $^{mul}gub\text{-}ba^{meš}$ *ša É-kur*[4], *i. e.*, "the placed (put) ones of *É-kur*", and differentiated from $^{d}A\text{-}nu$ and $^{d}En\text{-}lil$ who are termed the $^{mul}KU\text{-}a^{meš}$ *ša É-kur*, *i. e.*, "the inhabiters of É-kur". It shows us that

---

[1] Hence in the trinity of Dêr the wife of the "Son" is called outright *Bêlit-balâṭi*, for which the variant substitutes *Bêl-balâṭi*, *i. e.*, though a wife, hence female, she still may be signified by the name of her husband! See *B. E.*, XVII[1], p. 20, note.

[2] According to III *R.*, 68 : 68 *a. b* the $^{d}maš\text{-}tab\text{-}ba$ are the $^{d}ki\text{-}lal\text{-}la\text{-}an$, *i. e.*, "the companion (not twin!) gods", cf. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 150, Nos 41—43 : 2 [$^{d}Lugal\text{-}gĭr\text{-}ra$ $^{d}Mes\text{-}lam\text{-}t]a\text{-}è\text{-}a$ $^{d}maš\text{-}tab\text{-}ba$ $ilâni^{pl}$ $ki\text{-}lal\text{-}la\text{-}an$.

[3] *Maš* here in the sense of *namâru* = *urù*, *i. e.*, *nannaru!* or *maš* = *mašû* or *ṣindu!*

[4] *É-kur*, the name for the temple of Enlil of Nippur, appears here as the word for (macro)cosmos, *i. e.*, for "world" consisting out of the "upper" firmament or "heaven" and the "lower" firmament or "earth", see *Creation-Story*, p. 56 and *passim*. On these firmaments the *maš-tab-ba gal-gal-la* are "placed", "put", cf. Gen. I, 17: "and God set them (אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים, the two great lights, *i. e.*, the sun and the moon, l. 16) in the firmament of the heaven (וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם)".

"Sin and Nergal" cannot be interpreted to mean "*twin*-brothers", but must stand for "companion gods", *i. e.*, for the two gods who play the rôle of "Father" and "Son" respectively. In other words, Nergal is not a *brother* of Sin, but his *son*, *i. e.*, in this case the same as Shamash or ^{d}Lugalbanda^{da}. Sin and Nergal, therefore, are the same as the *áš-gūr-ùr* and ^{d}*Babbar* of No. 4 : 13.

If I were to arrange the several "companions" as known from V *R.*, 46 *a. b* and from No. 4 under the heading "Father" and "Son" beginning with the "companions" of Nippur, I would have to do it as follows:

Father	Son	
a ***Enlil***	***NIN-IB*** (Nippur)	
b *Sin* (New-Moon)	*É-bar-ra-du-du* = *Nusku* (*PA-KU*)	(Ḫarran) IV *R.*², 23 : 3 *a*
c *Sin* (New-Moon)	*Shamash*	(Ur)
d *Áš-gū-ùr* (New-Moon)	*Lugal-banda* = *Babbar*	No. 4 (Ur "companions" as known in Nippur)
e *Sin* (XXX)	*Nergal (u-gur)*	(Kutha) the great companion lights of V *R.*, 46
f *Lugal-gĭr-ra*	*Mes-lam-te-è-a*	
g *Galu-làl*	*La-ta-rak*	

This very arrangement of the "companion" gods is its own explanation. Now it would lead on too far if I were to attempt to show here how *b*—*g* are in all particulars an exact reproduction of *a*. I must confine myself to *b* and *e*—*g*.

b) JENSEN, *K. B.*, VI[1], p. 413 argues that because Nusku is called in IV *R.*², 23 : 3 *a* the son (*dumu*) of the *ud-30-kam* or "30th day", he must have been the New-Moon. I must confess that I fail to see the force of this argument! If the month began in Babylonia with the New-Moon, then the 30th day in this case must have been the day when the *crescent reappeared!*[1] Nusku being the *son* of the day of the reappearance of the New-Moon cannot possibly have been the New-Moon himself,

[1] Cf. *ûmu 30^{kam} i-sin-na-ka ûmum ta-šil-ti ilû-ti-ka* ^{d}*Namraṣit*, PERRY, *Sin*, p. 13 : 18.

but was, as the passage states, the *son of the crescent* as he appears on the 30th day! This is the reason why Nusku is the Son of the New-Moon in Harran. Cf. also *Bêl, the Christ*, p. 3, note 5, *e. f.*

Again JENSEN, *l. c.*, p. 466, argues: α) Nusku is the New-Moon (but see *b*!); β) Nusku according to the Cassite vocabulary is Nergal. γ) The 28th day of the month, the day on which the moon becomes invisible, was according to IV *R.*², 33:33 *b* a "*Totenfeiertag*" for Nergal (*u-gur*), hence Nergal = moon, more especially the decreasing moon. Similarly also ZIMMERN, *K. A. T.*³, p. 363 and notes 5 and 6.

It is well-known that *Nergal* is a name like *SUḪ*, signifying in the Babylonian religion sometimes the "Father" or *Lugal-ğĭr-ra*[1] and sometimes the "Son" or *dMes-lam-ta-è-a*[2], hence if Nergal be = Nusku (JENSEN, β) we know from *b* that Nergal *must* be in this case the "Son" = *Mes-lam-ta-è-a* (*f*), while in JENSEN γ) Nergal evidently plays the rôle of the "Father" = *dLugal-ğĭr-ra*, which rôle is at the same time that of Sin (the New-Moon) in Harran, Ur and No. 4. But this shows that *f*, the "companions" of Kutha, were patterned after the "companions" of Ur, in other words the *trinity of Kutha was formed after the trinity of Ur* (and indirectly after that of Nippur)! For a corroboration of this statement from *historic* and other inscriptions we need not look very far. King Dungi of the II. dynasty of Ur expressly records[3] that he built in Kutha in honor of *dMes-lam-ta-è-a* the temple *É-mes-lam*; from II *R.*, 50:15 *a. b*, *É dNanna* (= *ŠEŠ-KI*) | "ditto" (*i. e.*, *zig-gur-ra-tum*) *Gú-dŭ-aki*, it is evident that the *ziggurat* of Kutha was called the "temple of Nannar", *i. e.*, of the *New-Moon* and "Father" of the Ur trinity.

Lastly, just as *Sin, the "Father" of Ur*, when brought into relation with the Nippur trinity, remained always the *dumu-sag* or "principal son" of Enlil, so Nergal the "Father" of Kutha had necessarily to *usurp* also the genealogy of his immediate proto-

[1] Cf. *MAŠ-KAK* = *dLugal-[ğĭr-ra]*, K. 4146:24 and = *dĞĭr-unú-gal*, C. T., XII, 16:39 *b* (M. 1115), but *dĞĭr-unú-gal* is = *dNergal (u-gur)*, Br. 9202.

[2] *dMes-lam-ta-è-a* = *umun-unúg* + *gal-la*, CRAIG, *R. T.*, I, 19:19 = *dĞĭr-unŭ-gal* II *R.*, 59, Rev. 37 = *dNergal (u-gur)*, see preceding note.

[3] See *S. A. K. I.*, p. 190, *f. g.*

type: of Sin of Ur. This is the reason why Nergal (*dĞĭr-unú-gal*) is called in IV *R.*², 24: 15/16a, *a-amar-amar-ri ša(g) ki-ág dDur-an-ki-ge = ma-ru kun-nu-ú na-ram libbi*[bi] *dEn-lil, i. e.*, "the ***legitimate***[1] son, the beloved of Enlil", or *l. c.*, 24/25 *a, ki-ág É-kur-ra = na-ram-É-kur*, "the beloved of Ékur"[2] — each and every god during the "Sumerian period" of the Babylonian religion *had* to be brought into relation with Enlil and his sanctuary É-kur, had to receive from the "Father" of the Nippur trinity approval and authority![3]

The kings of the II. dynasty of Ur, more expecially king Dungi, introduced into the city of Kutha a trinity which was in every respect a true copy of that of Ur. The "companions" or "Father" and "Son" of Ur being *Nannar* and *Shamash*, it follows that *Lugal-gĭr-ra* and *Mes-lam-ta-è-a*, the "companions" of Kutha, must be "Father" and "Son"[4]. In other words, Nergal of Kutha in the rôle of the "Son" must have the same attributes and functions as had Shamash, the "Son", in Ur or NIN-IB, the "Son", in Nippur. Above we saw that Shamash and NIN-IB as "gods of the powers of nature" had the name *dŬg-găl-lu*, but on the Bronze Gates of Shalmanezer II. (PINCHES, *T. S. B. A.*, VII, p. 89f.), col. V, 5 it is Nergal[5] to whom this name is ascribed! Therefore it is said that "*Nergal and Shamash are one*", Sp. I, 131 (*Z. A.*, VI, p. 241), l. 52; cf. ZIMMERN, *K. A. T.*³, p. 388, therefore is Nergal also the "quickener of the dead", cf. the proper name *Nergal-uballiṭ*[6].

---

[1] *I. e.*, the one who ***usurped*** the functions of the son of Enlil! Cf. here the exact analogy of *šarru kênu* = "usurper", *B. E.*, XVII[1], p. 66, note 4.

[2] Cf. also *dL*(variant *dEn-lil*) *abi-ka*, KING, *Magic*, No. 27 : 9.

[3] This then is the reason why we do find in the Temple Library of Nippur hymns and prayers addressed to Nergal! No. 1 here published is apparently such a Nergal text from the time of Dungi. Others with colophons addressed to *dMes-lam-ta-è-a* I have seen and examined!

[4] Hence neither the "increasing" nor "decreasing" moon, ZIMMERN, *K. A. T.*³, p. 363, note 6.

[5] *A-na âluGú-dŭ-aki âli ḳar-rad ilânit*[l] *ša-ḳi-e dŬg-găl-lu ina bâbi É-kur* (= "temple", Nippur influence!) *aš-riš uš-kin-ma.*

[6] The myth of *Nergal* and *Ereshkigal* represents the longing of the barren and dead earth to be reunited with the "god of rain" ("be thou my husband")! This uniting takes place on the 1th of Nisan, when the marriage festival is actually celebrated. The Nergal-Ereshkigal myth is the Babylonian "Passion-

Sin and *Nergal* (*e*) stand for Sin and Shamash; and *Lugal-ğĭr-ra* and *Mes-lam-ta-è-a* (*f*) are only in so far = Sin and Shamash, as they represent in Kutha exactly the same gods as did Sin and Shamash in Ur, or Enlil and NIN-IB in Nippur.

Now we are in a position to state who or what ^{d}*Lugal-banda*^{da} was. Lugal-banda was originally an *attribute* of the "Son" of the Nippur trinity, signifying the god NIN-IB[1] and being therefore mentioned in II *R.*, 59, Rev. 25 between ^{d}*Nin-šaḫ* and ^{d}*Nin-Girsu* — two names by which the "Son" NIN-IB was known in a still unknown place on the one and in Girsu on the other hand. At the time of the kings of Ur, when the "Son" of the Ur trinity came to be worshipped also in Nippur, thus being identified with the "Son" of Nippur, ^{d}NIN-IB, ^{d}*Lugal-banda*^{da} came to signify ^{d}*Babbar* or Shamash. Just as *Shamash* was raised from the rank of the "Son" to that of the "Father" (so in Larsa, Sippar) — hence receiving the attributes of the Father, *i. e.*, of Sin (and indirectly of Enlil) — or just as *NIN-IB* came to be worshipped as the highest god in Isin (hence = Enlil!), so *Lugalbanda*^{da}, the "Son", acquired in course of time and at certain places or localities likewise the rank of the "Father", *i. e.*, he came to be the ^{d}*Enlil* of that locality or place (so in *Kul-unít*^{ki}[2] and *Éšnunna*^{ki}[3]).

Having seen that ^{d}*Lugal-banda*^{da} was originally an attribute of the "Son" of the Nippur trinity — hence applicable to any god who played at one time or another or in one place or another the rôle of the "Son" — we may now venture to explain the signification of the name.

The rendering "*der nach dem Könige Kommende*" is out of question, seeing that *lugal* changes in this name with *umun* or *en*.

Song" as such preceding the "Easter-Song" of No. 2. Notice also that the "Earth" as Easter-bride (*i. e.* as quickened one, cf. *te-li-tum*), has the name ^{d}*Nin-si-an-na* = ^{d}*Ba-u* = ^{d}*Gu-la*, II *R.*, 59, Rev. 16f., and ^{d}*Nin-ì-si-in-na* (= *Nin-si-an-na*) is the *dumu-sag* of ^{d}*Ùr-ra* (= Nergal the Father), hence the "bride" of Nergal the "Son", Rm. 618 (BEZOLD, *Catalogue*, IV, 1627). Cf. also *mu-bal-liṭ amelumîtu*, BÖLLENRÜCHER, *Nergal*, p. 2, No. 2 : 2 and notice that *en-banda* (= *NIN-IB*) is coupled with ^{d}*Ereš*(=*NIN*)*-ki-gal* in *C. T.*, XV, 23 : 12 *b*.

1 See above p. 417, b, β.

2 See above p. 416, a, α.

3 Above p. 417, a, β.

Among the various explanations which might be offered four seem to me to be the most probable ones. Lugalbanda may mean either

a) "the mighty king", *šarru ekdu*;
b) "the king of the mighty ones", *šar ekdûti*;
c) "the king of help", *šar takšîri*;
d) "the king of the helpers", *šar kaširûtu*;

Personally I prefer *b) d)*. The reason for this preference has been indicated in *Creation-Story*, p. 46, *B. E.*, XVII[1], p. 21, 5; where I mentioned that the "mighty ones" are in this case the "*7 banda*", *i. e.*, the seven "winds" or "days"; notice that *ûmu* = "day" (older Nippur trinity), = "wind" (later Nippur trinity), through whom the "Son" excercises his powers as the god of lightning, storm, rain and clouds.

g) *Galu-làl* and *[d]La-ta-rak*, being identified in V *R.*, 46 : 22 *a. b* with Sin and Nergal (*u-gur*), the *maš-tab-ba* or "companion lights", must represent, like *áš-gūr-ùr* and *[d]Babbar*, the "Father" and "Son" of a certain trinity, and this notwithstanding the fact that in II *R.*, 59, Rev. 22 *e. f*, *Galu-làl* is said to be the same as *[d]Latarak*. This latter passage proves but the fact that "Father" and "Son" of a given trinity are always identified, hence the name of the "Son" may be, and often is, used as an equivalent for that of the "Father"[1]. As a rule *Galu-làl* and *Latarak* are mentioned side by side, so also in IV *R.*[2], 21 : 26 *b*[2]; ZIMMERN, *B. B. R.*, p. 162 : 6, 7, 2 *ṣalam [d]Galu-làl*, 2 *ṣalam [d]La-ta-ra-ak*. But in TALLQVIST, *Maqlû*, VI, 7, we find *[d]Lugal-edin-na* coupled with *[d]La-ta-rak*, while in III *R.*, 69 : 65 *a*, the *[d]Lugal-edin-na* | *á-zág dumu [d]A-nim* is followed immediately in l. 66 *a* by *[d]La-ta-rak* | *á-zág dumu [d]A-nim* both of whom being the first and second of the *9(!)an[meš] gal[meš] dumu[meš] [d]A-ni* (l. 74). From these two passages it would appear that *[d]Lugal-edin-na* is only another name for *[d]Galu-làl*. *[d]Lugal-edin-na* according to V *R.*, 46 : 6 *c. d* = II *R.*, 54 : 60, is identified among others also with *[d]Ûr-ra*

[1] Cf. *e. g.*, *[d]L* = *[d]Enlil* = *[d]NIN-IB* and see for the present *B. E.*, XVII[1], p. 20.

[2] Here it is recorded that *[d]Galu-làl [d]La-ta-rak* (= *[d]ditto u [d]ditto*) are put into a gate *ana mim-ma lem-ni lā ṭehē(-e)*, see ZIMMERN, *B. B. R.*, p. 168 : 27.

(l. 13 = 67) and *dÛr-ra-gal* (l. 15 = 69), but the latter is a name for *dGĭr-unú-gal*, *C. T.*, XXIV, 10:20, *i. e.*, in this case for *Nergal*, the "Father" = *dLugal-gĭr-ra*[1]. If *dGalu-làl* be = Nergal, the "Father", then *dLatarak* must correspond to *dMes-lam-ta-è-a*, "the hero that goes out from *Lam*", the "Son" of the Kutha trinity, and this, no doubt, is the reason why in *R. H.*, p. 87:30 = 92:19, *še-ir-ma-al-la*[2] *mu-lu zag-è-a* is translated into the Semitic by *e-tel-lu dLa-ta-rak ša a-ṣi-e*, *i. e.*, "the hero, Latarak, who goes out" (lit. "of the going out"). In proper names *dGalu-làl* does not appear till the II. dynasty of Ur.[3]

As the above-given passages represent practically the whole information to be gathered from the Cuneiform Literature about *dGalu-làl*, it may be worth while to form a closer acquaintance with this still somewhat mysterious god, so that we may come to admire his strength, prowess and might, his goodness, kindness and usefulness. Under No. 5 I was able to publish an inscription which evidently is a part of "the great hymn in praise of *dGalu-làl*". This little fragment suffices to advance our knowledge about god *dGalu-làl* by not a little. The first eight lines may be transcribed and translated as follows:

No. 5.

C. B. M. 12590. Cf. Photographic Reproductions, Pl. VIII, Nos. 12. 13.

1 *ur-sag nam-šul-la zag-dib-ba*[1] *kalag-ga sag-gí-a*
2 *dGalu-làl ur-sag-e ne-ir*[2]*-dib-ba kalag-ga sag-gí-[a]*
3 *ša(g)-ta nam-ur-sag ní-me-lám-da da-ra KU*[3] *sag-g[í-a]*
4 *á dMā*[4]*-mi-tum á mé zag KA-KEŠDA[da]*
5 *amar-lid azag-ga zal-bi mū-mū-[a]*[5] *amaš-a gú peš-a*
6 *máš-udu igi-gar ú-ma-am kur-ra-k[a] ga-zi-bi kú-kú-a*
7 *dGalu-làl mu*[6]*-gar ú-ma-am kur-ra-k[a] ga-zi-bi kú-[kú-a]*
8 *ušu Á-ÙR šá[g] nitaḫ á-kalag gal-[la] būr*[7]*-e KbalagA*[8]*-gí-[a]*

---

[1] See p. 427, note 1.

[2] This same attribute is ascribed to *dNanna*, *C. T.*, XV, 17:1, 7—9 and to *dEnlil*, *C. T.*, XV, 10:1. 2 and is but a dialetic variant of *ner-gál* = Nergal(!).

[3] See HUBER, *Personennamen*, p. 172a, who mentions *Ur-dGalu-làl* and *Gîn-dGalu-làl*

Translation.

1 Hero, possessor of fortitude (and might), strong one, without equal;
2 *Galu-làl*, hero, possessor of valor, strong one, without equal;
3 Endowed with heroship, clothed in awe-inspiring fear, prince, without equal;
4 Strength of *Ma-mi-tum*, strength of the battle, power of the kings;
5 Who blesseth the sacred herds with plentifulness, who fatteneth everything in the pasture;
6 Keeper of a watchful eye over the flocks, who nourishes the beasts of the field with milk of life;
7 *Galu-làl*, celebrated one, who nourishes the beasts of the field with milk of life;
8 *Ushu* with well-formed limbs, hero of extremely great strength, ox with a roaring voice.

Notes.

1) *Zag-dib-ba* either = *dib-ba* = *a-ḫi-iz* (see above, p. 405, note 36), or *a-ḫi-iz emûqi*, cf. *a-ḫi-iz ni-me-ki*, Neb. I, 7. The former explanation is, on account of the parallelism with l. 2, to be preferred.

2) Phonetic writing for *ner* = *etellû(tu)*, parallel to *nam-šul-la*, l. 1.

3) Pronunciation according to M. 7992 was *gi-e*, cf. *SAL* + *KU* = *e-gi*, see also Br. 10547.

4) Seeing that *kár* follows in the several syllabaries upon *gà*, *mà* and that in II *R.*, 62 : 33 a (cf. THUREAU-DANGIN, *Suppl.*, p. 8, No. 134) it is said to be a *gà(mà)-gunû*, I read as given above, identifying ^{d}*Mā-mi-tum* with ^{d}*Ma-am-mi-tum*, the wife of Nergal and *šarrat tanadâti*, who judges (together with the *Anunnaki*) the dead, see BÖLLENRÜCHER, *Nergal* (*L. S. S.*, I^{6}), pp. 6, 20, 21.

5) *Mū* here in parallelism with *peš*, but *peš* = *ušamri* is in IV *R.*^{2} 9 : 3*b* parallel to *mă*, *mú* = *banû* (ll. 1. 2), hence *mū* here in the sense of either *mù* = *karâbu*, or *mă*, *mú* = *banû* = *karâbu*. For a similar interchange cf. *mŭ-azag* = *mù-azag* = *mú-azag*. The *karabû* or *banû* is accomplished by the god's using a magic formula: *mū* = *šiptu!*

6) Here hardly a phonetic writing for *mû*(= *KgarA*)*-gar* = "procurer of food".

7) *Būr*, because parallel to *ušu*, *nitaḫ*, cannot have here the signification of *kisal*, "Vorhof". I prefer to see in this *būr* a variant of either *búr* (= *ušu*, which is also = *gĭr!*) or *bur* (= *amar*, cf. ^{d}*Amar-*^{d}*Enzu* = ^{d}*Pûr-Sin* with ^{d}*Bur-*^{d}*Enzu*). The value *būr* has to be assigned to *kisal* in *gī-būr-ra* = *C. T.*, XV, 25 : 24, which becomes thus a variant of *gī-pár-ra* = *gī-bār-ra* = *gī-pa-ru-ra* = "Erech". If this be true then there is nothing which might prevent us

from reading *gig-kisal* (for references see *S. A. K. I.*, p. 252) = *gī-būr* identifying it with the *é-gi(š)-pú-ra* (*S. A. K. I.*, p. 248) = "the house of chambers", "Harem".

8) For *gù-balag-gi* = *nagâgu*.

Above we saw that the trinity of Kutha was patterned after that of Ur. The trinity to which *Galu-làl* and *Latarak* belong is apparently a copy of that of Kutha and indirectly of that of Ur and Nippur. This is evident not only from the fact that *Galu-làl* = *Lugal-edin-na* = *Nergal*, but more especially from a comparison of the various attributes ascribed in our hymn to *Galu-làl* with those of Sin and Nergal respectively. Cf.

Galu-làl	*Nergal*	*Sin*
sag-gí-a, l. 1—3	*gab-ri nu-tug-a*, B.[1] 21 : 10	*dìm-me-ir na-me a-ba-zu mu-un-dím-ma*, P.[2] 2 : 50
	ma-ḫi-ra la ti-šu, 13 : 6	
	gít-ma-lu šá ina nap-ḫar ilâni ma-ḫi-ru la išû[a], 50 : 7	*dìm-me-ir šeš-zu-ta gab-ri nu-tug-ám* 3 : 11
		umun a-ba e-diri(g) a-ba e-da-sá 20 : 7—9
ur-sag né-ir dib-ba kalag-ga, l. 2	*dan-dan-nu ḳi[t]-ru-du bêl a-ba-ri*, 18 : 18	
ní-me-lám-da da-ra, l. 3	*ḫa-lip ša-lum-ma-ti ša lìt-bu-šú nam-ri-ri*, 18 : 17	*umun ní mu-un-gùr-ru-e* 2 : 28/9
	ní-su-zi [ri-a?] = ša-lum-ma-tam [ra-mû], 24 : 18/9	
	ḫa-lip ra-šub-ba-ti 50 : 2	
	la-biš na-mur-rat, 50 : 3	
	la-biš me-lam-me, 50 : 9	

1 BÖLLENRÜCHER, *Nergal* (*L. S. S.*, I6). 2 PERRY, *Sin* (*L. S. S.*, II4.)

Galu-làl	*Nergal*	*Sin*
á mé, l. 4	*bêl tam-ḫa-ri*, 13:2 *šar (lugal) tam-ḫa-ri.* 18:20	
á ^{d}Mā-mi-tum, l. 4	*ḫa-'-ir ^{d}Ma-am-mi-t[i] šar-rat ta-na-da-ti[* 20:8	
amar-lid azag-ga zal-bi mū-mū-[a] amaš-a gú peš-a, l. 5		*^{šam}šim ba-an-mă-mă . . . túr-ra amaš-da peš-e*, 3:1, 3
ú-ma-am kur-ra-ka ga-zi-bi kú-kú-a, ll. 6, 7	*bu-ul ^{d}Gĭr nam-maš-še-e ḳa-tuk-ka ip-ḳid (sc. ^{d}Enlil)*, 14:10	
ušu Á-ÙR šá(g) nitaḫ á-kalag gal-la, l. 8		*amar banda^{da} si gûr-gûr-ra Á-ÙR šu-dŭ*, 1:19

Important as such a comparison of attributes may be for a correct appreciation of the nature of ^{d}*Galu-làl*, it by no means represents the main issue of my argumentation, which is this: *Galu-làl* though apparently identified as "Father" with Sin, the "Father" of Ur, or Nergal, the "Father" of Kutha, hence being under the special protectorate of the kings of the II. dynasty of Ur, had yet to be introduced into the temple *É-kur* of Nippur and to receive Enlil's authority, sanction and approval—without which a god's might and power amounts to nothing: therefore we found "the great hymn in praise of ^{d}*Galu-làl*" in the Temple Library of Nippur.

C. *É-kur* of Nippur *must* have been the central sanctuary of Babylonia, and this not only because in it were worshipped all known and still unknown gods, but more especially because *here were offered up prayers for the restoration of all the most important Babylonian cities*—cities which, as we know, possessed their own famous and celebrated temples where such prayers might have been recited if so desired.[1] The fact that *É-kur*

[1] I cannot, therefore, follow the views of certain scholars who think, because in a hymn, or litany of a hymn, a prayer for the restoration of say

of Nippur was selected in preference to all other temples gives to the sanctuary of Enlil a *unique* distinction, so unique indeed as to force upon us the only possible conclusion that *Enlil* and *É-kur* enjoyed, during the Sumerian period of the Babylonian religion, the rank of *the god* and *the temple par excellence.* In order to prove my contention by one of the inscriptions here published I may be permitted to give No. 3 in transcription and translation.

By way of introduction it may be remarked that No. 3 is a hymn in which the goddess of the city of *Mar*[1] introduces herself as 'the smiter of the mountains', 'the maid[2] of Enlil', 'the destroyer of the (foreign, non-Babylonian) lands', 'the table of the Harem', 'the banquet of the land (= Babylonia)', complaining, wondering and asking: "Will Enlil permit that his maid, who is all this and that, be brought to naught?" The answer to this question is implied and must be emphatically "*No!* Enlil

---

Isin may be found, that such hymn or litany must be for this reason one of "Isin redaction!" All the more important cities of Babylonia, such as Girsu, Lagash, Isin, Ur, Larsa had their own temples and ritual, it is true, but their temples and ritual were but a *copy* of that of Nippur! Even Gudea, patesi of Girsu, when building the temple of Nin-Girsu = *dIm-gigḫu* admits this fact, Cyl. A 29 : 13, *É-kur dEn-lil-lá ezen* (or *sír*, cf. No. 2 : 1) *gál-la-ám é-a ní-gal-bi kalam-ma mu-ri, i. e.*, "like unto É-kur, the temple of Enlil, when the (song-)festivals take place therein, this temple's glory covered the land." So far we have not yet found, and I think we never will find, tablets of an "Isin or Ur etc. redaction." What future excavations will bring to light may be tablets which were used in the Isin, Ur, etc. temple service, but Nippur tablets with an Isin redaction are an impossibility! Inscriptions which mention besides Isin or Ur etc. also the city of Nippur are all Nippur texts! Why? Because upon closer examination it will be found that Enlil and É-kur play in such tablets the chief rôle and this because É-kur was the central sanctuary and Enlil the chief god. At the time of the I. dynasty of Babylon this changes however, because the rôle of Enlil was now transferred to Marduk: Enlil *is* Marduk. Hence litanies mentioning Marduk are genuine Babylonian imitations of the Nippur ritual, or differently expressed, are Nippur texts in which Enlil and É-kur have received *new values*: that of "Marduk" and "chief temple of Babylon." For *ga-ša-an Ì-si-inᵏⁱ-na* tablets of the Nippur (!) Temple Library cf. Nos. 13, 14.

[1] Notice the goddess of *Mar* in the *Nippur* temple ritual!

[2] Though a *daughter* of Enlil, she is still his 'maid': a *son* or *daughter* is always the 'servant' or 'maid' of his or her *father!*

will *not* suffer his maid to perish!" Confident of this conviction, she pours out her sorrows before her father, telling him that her Harem is destroyed, that its inmates are scattered, that her beloved, the master of the Harem, is gone! Though the tablet is unfortunately broken here, we may supply the gap as follows: if Enlil, my father, will *not* permit me to perish, he surely will help me, will bring it about that my Harem be rebuilt![1] On the Reverse *Nin-Mar* addresses apparently a god, the "exalted one," who is a son of Enlil—was therefore in all probability the god NIN-IB—telling him of her grief, the destruction of her Harem etc., and intreating him to use his influence and induce his father to comply with her wishes. To make this intreaty the more effective, the "exalted one" is asked to lift up his eyes to Enlil in prayer and to recite the old hymn "My city is destroyed, in weeping I cry!" The "exalted one" does as requested and recites the hymn, ll. 25—29.

No. 3.

C. B. M. 10885. Cf. Photographic Reproduction, Pl. V, Nos. 8, 9. Obv. ll. 1—11 = *R. H.*, p. 101 : 8/9—102 : 28/29, here with a Semitic Translation.[2]

1. *^{d}Mu-ul-lil-li(lá)[1] gab e[2](a) ma[3] (é ma) an-N[I][4] gab[5](kab)-gaz kur-ra mèn*
2. *a-sig-ta di-da(di)[6] gí-in-bi mèn gab(kab)-ga[z kur-ra mèn]*
3. *a*(caret)*-nim-ta di-da(di)[6] azag(gí)-gál(in)-bi mèn gab (kab)-ga[z kur-ra m]èn*

---

[1] That Enlil *did* listen to *Nin-Mar^{ki}* and restored her Harem in Girsu at least is evident from *S. A. K. I.*, p. 190, *e* where Dungi reports that he built the *É-sal-gil-sa* for Nin-Mar. See also p. 51, note 5. The *É-sal-gil-sa*, no doubt, was the substitute for the *éš-gú-túr*, built by Ur-Bau, but which had been destroyed. This hymn would therefore have reference to the destruction of the *éš-gú-túr* of Gir-su!

[2] The Semitic translation reads:

1. (*R. H.*, 101 : 8/9) *(^{d}En-lil) ina i-rat me-e bîta i-pu-šam-ma mu-di-ik-ti šadî^{i} ana-ku*
2. (11) *šā šap-liš il-la-ku a-mat-su ana-ku mu-di-ik-ti (sc. šadî^{i} ana-ku)*
3. (13) *šā e-liš il-la-ku a-mat-su ana-ku (sc. mu-di-ik-ti šadî^{i} ana-ku)*

4.[1] *giš*banšur GĪR-gi(e)-ne[7] mèn KA-gub[8] ka-na-á[ga(nag)-gà] mèn ([kab])

5. (azag) ga-ša-an (gašan) Mar[ki] mèn KA-gub[8] ka-na-ág (nag)-gà mèn (kab) ḫur-ra-an[9] kur-kur-ra mèn

6. sig-ta di(du)[6] sig-ta mu-gi(gí)-gi(gí)[10] gab(kab)-gaz kur-ra mèn

7. nim-ta di(du)[6] nim-ta mu-gi(gí)-gi(gí)[10] (kab)ḫur-ra-an[9] kur-kur-ra mèn

8. i-dé ma-al-la[11] ab-bi[12] ba-gul-gul tu[ḫu][12]-bi ba(-ám)-ur-ri

9. tu[ḫu] ab-ba-g[e] ab-ta[10] n[i](in)-[šub] ma[13]-a-a(caret)-ba(bi) ir[14](ltal)-ra(la)-bi

10. ḫu[12]-bi gúd-ki-sí(g)-ga-uš-sa[12] à[m](ne-in)-[šub] ma-a-a-ba(bi) tal[14](ir)-la([ra])-bi

11. [mu-lu][15]-bi É+SAL[12] ma(mar)-ra(-bi) mu(in)-un (caret)-šub ma-a-a-ba(bi) gin-na-bi

12. [. . -bi] a-še-ir-ra i-im-ir(!)-[r]a e ni-[dú(g)]-gi(?)

13. [ša(b)-bi n]i-si(g)-gá ni-gul-gul-e[16]

14. [ù-m]u-un[17]-bi bár ga-na n[u-m]u-un-[t]i

15. [ù-mu]-un[ ]

Rest of Obv. broken away.

Beginning of Rev. broken away.

17. íl-la[18] éš ḫùl-a-[mu É-an-na[19]-mu ki-bi gì-ra-ab-gí-gí]

18. úru ḫùl-a-mu Nibr[u[ki]-mu ki-bi gì-ra-ab-g]í-gí

---

[1] The Semitic translation reads:

4. (15) *pa-aš-šur u-bar-ti ana-ku ip-te-ru ma-a-ti ana-ku (sc. mu-di-ik-ti šadî ana-ku)*

5. (17) *el-li-tum dNin-Mar[ki] ana-ku ip-te-ru m[a-a-ti ana-ku] (sc. mu-di-ik-ti šadî ana-ku)*

6. (19) *šā šap-liš il-la-ku šap-liš i-duk-ka-an-n[i] (sc. mu-di-ik-ti šadî ana-ku)*

7. *(šā e-liš il-la-ku e-liš i-duk-ka-an-ni (sc. mu-di-ik-ti šadî ana-ku))*

8. (*R. H.*, 102 : 22) *šā bi-ši-it uz-ni-ia ap-ta-šù i-a-ab-bit su-u[m-ma-ti-šù uš-šu-ša]*

9. (24/5) *su-um-ma-ta ap-ti-šā ap-ti-ši-na id-da-a-ma e-ki-á[m iš-ta-la-al-ši-na] (it-tap-ra-aš-š[i-na])*

10. (27) *iṣ-ṣu-ra-tu-šu ḳin-ni-ši-na id-da-a-ma e-ki-à[m it-tap-ra-aš-ši-na (iš-ta-la-al-ši-na)]*

11. (29) *ni-ši-šù ina maš-ta-ki-ši-na šak-na-a-ta id-da-ma e-ki-[ám iš-tap-par-ši-na* or *uš-tal-lik-ši-na]*

19. *É-kur Ki-úr(!)*[20] *ḫùl-[a-mu ki-bi gì-ra-ab-g]í-gí*
20. *Gir-su*^{ki} *ki ŠIR-PUR-LA*^{ki} *ḫùl-a-m[u ki-bi gì-ra]-ab-gí-gí*
21. *a-a-zu-ra ud-bi ni-su(d)-su(d) úru-zu I[Š(?)]*[21] *ni(!)-lá-lá*
22. *šu-rí(?)-du-um*[22]*-ra ud-bi ni-su(d)-su(d) úru-zu IŠ(?!)*[21] *ni-lá-lá*
23. *a-a-zu-ùr(!)*[23] *i-dè za* ^{d}*Mu-ul-lil-ra šà-ba-e-ni-bar-bar*
24. *úru-mu ni-gul-gul gi-er-ra im-mă*[24] *gù-mu-na-ab*
25. *Nibru*^{ki} *É-kur Ki-úr(!) ni-gul-gul gi-er-ra im-mă*
26. *Gir-su*^{ki} *ŠIR-PUR-LA*^{ki} *ni-gul-gul gi-er-ra im-mă*
27. *úru ḫùl-a za ki-bi gì-ra-ab-gí-gí*
28. *Nibru*^{ki} *É-kur Ki-úr ḫùl-a za ki-bi gì-ra-ab-gí-[gí]*
29. *Gir-su*^{ki} *ŠIR-PUR-LA*^{ki} *Ì-si-in*^{ki} *Uri*^{ki} *[Z?]Arar*^{ki} *ḫùl-a za ki-bi gì-ra-ab-gí-g[í]*
30. *me-e mà(?)-ra*[25] *[ ]*

Translation.

1. Enlil, who on the breast of the waters has founded 'the house,' will he suffer 'the smiter of the mountains,' *me* —
2. 'He who roameth about below' will he suffer 'his maid,' *me*— 'the smiter of the mountains,' *me*—
3. 'He who roameth about above' will he suffer 'his maid,' *me*— 'the smiter of the mountains,' *me*—
4. 'The "table" of the Harem,' *me*— 'the "banquet" of the land,' *me*—
5. 'The Mistress of Mar,' *me*— 'the "banquet" of the land,' *me*— 'the destroyer of the lands,' *me*—
6. 'He who roameth about below,' will he suffer me to come to naught:— 'the smiter of the mountains,' *me*—
7. 'He who roameth about above,' will he suffer me to come to naught:— 'the destroyer of the lands,' *me*?

(Answer [implied]: "No, Enlil will not suffer me to come to naught!" But if not, then, Father Enlil, listen:)

8. "The chambers of the 'delight of my ears' are destroyed, its 'doves' are brought into misery;

9. "The 'doves of the chambers' in the(ir) chambers he has cast down,— to what place has he carried them?
10. "Its 'doves' brood' he has cast down,— to what place has he scared it (them)?
11. "Its 'maidens, lying in the chambers,' he has cast down,— to what place has he made them to go?
12. "Its . . in sighing lament, "alas!" they cry;
13. "Its inside is demolished, is destroyed;
14. "Its master in his chamber verily does not live any more:
15. "Its . . . .!"

Rest of Obv. broken away.

Beginning of Rev. broken away.

17. "Exalted one, my abode which has been destroyed, my *É-anna*, may it be restored to its place;
18. "My city which has been destroyed, my *Nippur*, may it be restored to its place;
19. "My *É-kur*, my *Ki-úr*, which have been destroyed, may they be restored to their place;
20. "My *Girsu* and *Lagash* which have been destroyed, may they be restored to their place!"
21. "That thy father's days be prolonged, thy city mountain like arise,
22. "That the *šu-rí(?)-du-um*'s days be prolonged, thy city mountain like arise,
23. "To thy Father the eyes of thine, to Enlil, oh, lift them up,
24. "'*My city is destroyed, in weeping I cry*' before him recite!"

25. "*Nippur, É-kur, Ki-úr* are destroyed, in weeping I cry;
26. "*Girsu* (and) *Lagash* are destroyed, in weeping I cry:
27. "The city which is destroyed, for (by?) thee may it be restored to its place;
28. "*Nippur, É-kur, Ki-úr* which are destroyed, for (by?) thee may they be restored to their place;

29. *"Girsu, Lagash, Isin, Ur, Larsa* which are destroyed,
for (by?) thee may they be restored to their place!"
30. "I, unto me [. . . . . .]."

Notes.

1 The variants in ( ) are taken from *R. H.*, 101 f. A comparison between our copy here and that of *R. H.* will show that the latter has, in some cases, not only substituted "easier" readings for the more difficult ones (see note 2), or permitted *glosses* to creep into the text (see note 3) but even corrected the older and *better* ^{d}*Mu-ul-lil-li* into ^{d}*Mu-ul-lil-lá*. The Semitic translation, though no doubt helpful, is altogether too literal to be correct; it is a Sumerian Semitic rather than a classical Semitic, cf. such translations as, *šā šapliš (eliš) illaku amatsu*, ll. 2. 3; *ša bišit uzni-ia aptašu*, l. 8; *iṣṣuratušu ḳinnišina*, l. 10, etc.; in some cases the Semitic translation is absolutely wrong: *su-um-ma-ta ap-ti-šā ap-ti-ši-na*, lit. "of the doves of the chambers their chambers," l. 9, for *summata ša apti ina aptišina*. A wrong translation is also that of *mèn* by *anaku*! This is evident from l. 6, *mu-gi(gi)-gi(gi)* = *i-duk-ka-an-ni*, *i. e.*, "he will kill me" or as given above "will he kill me = will he suffer me to come to naught." As this *-an-ni* refers to the "singer" or "speaker" of this hymn, *i. e.*, to goddess *Nin-Mar*, the *mèn* can be but the *accusative* = *iaši*, and ^{d}*Mu-ul-lil-li*, as the *i* indicates, is the *subject*: "will Enlil, who has founded the house on the breast of the waters, suffer me, the smiter of the mountains, (*sc.* to come to naught, l. 6)?" The later redactor, who did not understand the text, corrected ^{d}*Mu-ul-lil-li* into ^{d}*Mu-ul-lil-lá*, thus showing that he considered ^{d}*Mu-ul-lil-lá* to be in an oblique case = genitive, wishing to translate: "of Enlil, who etc., the smiter of the mountains I am." According to this correction (!?) the *ša šapliš illaku*, because parallel to, and an attribute of, Enlil, ought to be translated: "of him who roameth about below . . below he will (or will he) kill me, (or possibly, who will kill me below) the smiter of the mountains I am." But does such a translation convey any meaning to anybody? Considering all these difficulties I thought to have sufficient reason to disagree with the Semitic translator.

2 *E* is here apparently the *older EME-SAL* or "phonetic" writing for the later and "easier" *a*. For *e* = "water" cf., besides Br. 5844, also *A^{e}-MIg^{a}-a* = *agû*, "flood."

3 *Ma* in the signification *bîtu* is well known, cf. M. 4834 and such expressions as *ma-gí(gi)-a* = *é-gí(gi)-a* = *kallatu*; ^{d}*Ma-ṣib* = ^{d}*É-ṣib* (the goddess of the "good house" = ^{d}*Ba-ú*); *ma* ^{mu}*bar* = *é* ^{giš}*bar*, *C. T.*, XV, 13:17; *ma é-gal-maḫ* = *éš é-gal-maḫ*, *C. T.*, XV, 13:18. With this *ma* corresponds, of course, the *ma* of *R. H.*, hence must not be connected with the following *an-NI*. But *R. H.* has in addition to *ma* an *é*! This *é* was, no doubt, originally a *gloss* to the "more difficult" *ma*, being inserted into the text of the hymn, when the rare use of *ma* = *bîtu* was no more understood. This passage shows us for the first time that *glosses* were sometimes *incorporated into the Sumerian texts*—just as was

done with those to the Hebrew text of the Old Testament. Cf. here the analogous passage *NI-NE-šú* = *NE-šú*, *C. T.*, XV, 27 : 12—15 = 30 : 15—17, where *NI* = *lì* = *li* is a gloss to *NE* = *lì*, *i. e.*, *li*. The "house" here referred to is, of course, the temple *É-kur* representing the "world." For the idea that the "world" or the "mountain of Enlil" is founded on the *apsû*, cf. HILPRECHT, *B. E.*, Ser. D, Vol. I, pp. 463 and 304.

4 *NI* need not be corrected with VIROLLEAUD 5254 into *KAK*, cf. *NI* = *banû* = *KAK*, hence *NI* = *epêšu* = *KAK*.

5 The writings *gaḫ-gaz* = *kab-gaz* = *ka-ab-gaz* (*C.T.*, XV, 20 : 27) = *ḪUB-gaz* (Br. 2698)—all with the signification *dâku*—show that *ḪUB* is probably nothing but *kab-gûnu*, hence having also a value *káb*. In view of these variants I would prefer to separate the *muluka-áš-ka-sa* (*C. T.*, XV, 19 : 10, 16) from the *muluka-ab-gaz-e* (*C. T.*, XV, 20 : 27) and see in the former (against ZIMMERN, *Tamūz*, p. 226, 27, who wants to read *ka-éš* for *ka-ab*) a reduplication of *gaz*: *muluka-áš-ka-sa* = *mulugaz-gaz* (or *kás-kás*) = *dâiku*. Similar attributes are ascribed, among other goddesses, also to *Ishtar* as *gašan-an-na* (= *kur-kur-ra sí(g)-sí(g)-gi*, *R. H.*, 99 : 52 = 108 : 29), to ^{d}*Gîr*(or *Kîr*)*-gi-lu* (so called, because she was the "mistress" of *Gîr-gi-lum*^{ki} (not $^{âlu(!)}$*Gir-gi-lum*$^{ki(!)}$), *B. E.*, VIII^{1}, 1 : 2), the *kur-gul-gul*, *C. T.*, XV, 23 : 3. The latter is an attribute also of *Ishtar* as *gašan É-an-na*, CRAIG, *R. T.*, I, 19 : 15. Goddesses bearing this attribute can be shown to be the *wives* of the several gods who played the rôle of the "Son," therefore ^{d}*NIN-IB* is called the *káb-gaz kur-ra-ge* = *da-a-a-ik šadî*, *A. S. K. T.*, p. 81 : 7, being as such the same as the ^{d}*Ḫu-mu-ši-ru* (see also the *Monist*, Jan. 1907, p. 143) *mu-lu íš-gaz-zí(! = KU)-ge* = *da-a-a-ik šadî*, variant: *mut-tal-lik šadî*, *R. H.*, 49 : 10, 11. According to this variant we might translate here: "she who is (was) roaming over the mountains," and ll. 5, 7 "one who takes her way over (to) the mountains." ^{d}*Nin-Mar*^{ki} sharing here the attributes of the "Son", must have been the *wife* of the "Son." From V *R.*, 46 : 22/3, *c. d* = II *R.*, 54 : 76/7 *c. d* (cf. III *R.*, 68 : 65 *a. b*) we know that the "Father" and "Son" worshipped in *Mar*^{ki} were ^{d}*Šar-ra-bu* and ^{d}*Bi-ir-du* who are identified with the "Father" and "Son" of Kutha: ^{d}*Lugal-gîr-ra* and ^{d}*Mes-lam-ta-è-a*. ^{d}*Nin-Mar*^{ki} would thus become the wife of ^{d}*Mes-lam-ta-è-a*. But in *C. T.*, XXIV, 10 : 16, 20 it is ^{d}*Nin-šar*, the *gir-lal É-kur-ra-ge*, who is said to be the wife *(dam-bi)* of ^{d}*Ûr-ra-gal* = ^{d}*Gîr-unú-gal* or *Nergal* as "Son," hence ^{d}*Nin-Mar*^{ki} = ^{d}*Nin-sar*, the "thunderbold bearer of Ékur." As such a servant she is but *one* of the *seven manifestations of the powers of nature*, appears therefore as a special servant of ^{d}*Nin-Girsu* = ^{d}*NIN-IB*, *Creation-Story*, p. 44. Finally as every servant of *É-kur* had necessarily to be or become Enlil's son or daughter, ^{d}*Nin-Mar*^{ki} was considered to be a daughter of Enlil, *R. H.*, 101 : 7 (cf. ll. 9. 16), *a-a-mu*, and of Ninâ = Ninlil, cf. ^{d}*Nin-Mar*^{ki} *sal-šá(g)-ga dumu-sag* ^{d}*Ninâ-ra*, "the gracious lady, the principal daughter of Ninâ," Ur-Bau, Statue, V, 9. 10 (*S. A. K. I.*, p. 60). Besides in *Mar*^{ki}, ^{d}*Nin-Mar*^{ki} was worshipped also in *Gú(TIK)-ab-ba*, *R. H.*, 118 : 38, *gašan Mar*^{ki} *éš Gú-ab-ba-ge* (for references see *E. B. H.*, p. 451 *b*); in *Ninâ*^{ki}, REISNER, *Telloh*, No. 146, III, 8, *é* ^{d}*Nin-Mar*^{ki} *Ninâ*^{ki}; in Girsu (*É-sal-gil-sa*, built by Dungi), *S. A. K. I.*, p. 190, *e*. Other

Temples of *dNin-Marki* are the *éš-gú-túr* of Lagash, built by Ur-Bau, *S. A. K. I.*, p. 60, V, 11, and the *É dNin-Marki* built by Ur-Ninâ, *S. A. K. I.*, p. 4, *c*, III, 2.

6 *A-sig-ta di-da(di), a(caret)-niṃ-ta di-da(di), sig-ta di(du), nim-ta di(du)* are attributes of, or names for, Enlil.

7 *GĪR-gi-ne per se* may be the *GĪR* of the *gi-ne* = "maidens," if so the variant must be transcribed *GĪR-e gì*; for *NE* = *gì* = *am(a)tu, ardatu*, cf. *ki-gì*, *C. T.*, XV, 8 : 17 = *[ki]-gì-en*, *B. A.*, V, 621 : 30/1 = *R. H.*, 112 : 25/6, see above p. 398, note 1. In *R. H.*, 118 : 54 *ú-bar-tim* translates the Sumerian *unu* (= *te-unú*) which latter has also the signification *makânu*, "place." It may not be impossible that M. 5693/4, *unŭ* (= *te-unū*) = *mâkalû, šukuttu* are the same as *unu*. If so, the *GĪR-gi-ne* represents in all probability the "banqueting hall of the maidens," being as such a synonym of *erim* = *uru* + *gar* = "Harem" (see p. 399, note 1), and *dNin-Marki*, the "table" of this "hall," would become the "food provider of the Harem." Furthermore, as *dNin-Marki*, the "daughter of Enlil" (see note 5), is identical with Ishtar (*Bêl, the Christ*, p. 1, 2) we might compare such passages as *C. T.*, XV, 7 : 23 = 24 : 4, *gúd-ki-si(g)-ga ki-bi-ta ú-kú me-en, i. e.*, "for the Harem (lit. "nest") for that place a food-provider I am (Ishtar speaks!)." Cf. in this connection also the Cassite king who is said to be a *paššur niši*, *B. E.*, XVII[1], p. 47 : 5. If this explanation be correct we might derive *ubartu* from אפר, syn. of *zanânu* (cf. M. 5642, *gišunu za-nu-um* = *za-ni-num* = *zannum* = *zanum*) and see in *ubartu* a form فُعَالَة = *ubâr(a)tu* Cf. also *GĪR* = *ubarru*, and *GĪR-gi-ne* = *ubartu* = fem. of *ubarru?*

8 *KA-DU*, lit. "mouth + to place *(du* = *gub)*" or "mouth + to bring into *(du* = *túm)*;" in both cases the idea "to eat" would suggest itself, cf. Cyl. A, 19 : 26, *galu gar-tur ka-a gub-ba-dìm, i. e.*, "like a man who puts little food into his mouth." According to V *R.*, 16 : 31 (cf. THUREAU-DANGIN, *Z. A.*, XVII, 202) *[KA]gu-ubDU* is also = *naṗ-ta-nu, i. e.*, "something that *is* to be eaten, a banquet." According to this *dNin-Marki* would be both "the table of the banqueting hall of the Harem" and "the banquet of the land," *i. e.*, one on whose bounty live the inmates of the Harem and the people of Babylonia *(= kanagga!)*. But what does the Semitic translation of *KA-gub, ip-te-ru*, mean? *A priori ipteru* must signify either a) "one who does the action of *KA-gub*," *i. e.*, an "eater," "devourer," or b) "something that *is* to be eaten," "food, banquet," etc. Seeing however that *ip-te-ru* cannot be derived—at least not according to *grammar*—from אפר (a فِتْعَال would have to be *'itperu* and a *I*[2], *i'taparu*), I am inclined to consider *ip-te-ru* as a I[2] of *ṗarâru : iptararu* = *iptarru* = *iptaru* = *ipteru* = "she who (masc. for fem. is by no means strange!) breaks, smites, breaks to pieces = devours (?) the land," hence parallel to *gab-gaz kur-ra-mèn*. Cf. also *KA-AG-a* = *naṗtânu*, but also = *parâṣu* "to break, smite (with a hatchet)!" Although *ṗaṭâru* has likewise the meaning "to break," yet the I[1] form has *iṗṭur* (not *iṗṭir!*). *Iṗṭiru* = "ransom" is meaningless here.

9 Cf. note 5. 10 Cf. note 1.

11 Euphemistic name for "Harem." JENSEN's translation "*Intelligenz*" (*K. B.*, VI[1], p. 460), though otherwise correct, does not fit here. Surely, *dNin-Marki*

does not want to say that her "*Gehirnkasten*" *(ab-bi)* has been destroyed or that she has become "crazy!" What would the "doves" be in this case? "Thoughts" or possibly "curses?" No, the *i-dè ma-al-la*, to which the *bi* = *šù* of ll. 8, 10, 11, 13, 14 refers back, is the *É* + *SAL*, l. 11! The Harem is the "delight of the ears" of this goddess in so far as she does not want to hear anything else spoken of, the Harem and the Harem only has taken complete possession of her ears, it has become the *"Bestand ihrer Ohren!"*

[12] For these expressions see above p. 399, note 1. While *gúd-ki-sí(g)-ga* is a "nest," the *gúd ki-sí(g)-ga-uš-sa* are those who are "placed, put" into the nest, *i. e.*, the whole "family, brood," young ones and "lovers" included. The subject "he" in ll. 8*b*—11*b* is some unnamed enemy who has brought about the destruction complained of.

[13] Being mislead by the preceding *šub*, *R. H.* mistook the *ma* for *ba*. For *ma-a-a* (so correctly) = *e-ka-a*, see *R. H.*, 110 : 3, 35; 74 : 12*a*.

[14] *Ir* and *tal* are interchanged in *R. H.*

[15] The *mu-lu* of the "delight of the ears" *(= bi!)* who keep themselves in the *É-SAL* are the "maidens," hence the fem. *-ši-na*, *šak-na-a-ta*.

[16] Cf. *R. H.*, 10 : 162/3, *[ša(b)-bi ni-si(g)-g]à ni-gul-gul-e*, which is translated in *R. H.*, 62 : 27/8 = IV *R.*[2], 11 : 51/2 by *libba*[ba]*-šù ina za-ḳi-ḳu ú-ta-tab-bit, i. e.*, "its inside is destroyed by the wind."

[17] The "master" of the Harem *(= bi)* is the "lover" of *[d]Nin-Mar[ki]*, *i. e.*, in this cases *[d]Mes-lam-ta-è-a* in the rôle of *[d]Dumu-zi (= [d]NIN-IB)*, the "Son." For a similar description of the destruction of a Harem cf. above p. 399f., note 1.

[18] The *il-la* (here not to be connected, according to *R. H.*, 17 : 5*b*; 20 : 32, 34, 36 etc., with the following *éš* = *ab!*) is in all probability the "Son" of the Nippur trinity, *[d]NIN-IB*, who is asked by *Nin-Mar* to intercede for the restoration of her and his own(!) temple, for, after all, the restoration of the temple is nothing but a means to "prolong the life" of him who is requested to restore it—of Enlil, ll. 21. 22. With the destruction of the "house" of a god his worship ceases, comes to an end—the god has no abode, no place where he can live. If a god has no place where he can be worshipped, he is dead, extinct. A god lives only in, by and through the worship consisting in fat taxes (offerings) paid to his representatives, the priests. If you stop paying these taxes you *ipso facto* cut off the life of the god. Taxes or offerings are necessary to enable the priests, and hence the god, to live! On the other hand any honor done to one of the least gods is done to Enlil, all temples are under his protection, even the *Harem*, cf. p. 403f., note 30, hence the restoration of the Harem is equivalent to the rebuilding of the house of Enlil.

[19] For this emendation see *R. H.*, 101 : 56/7 = *bîtu*, cf. *R. H.*, 116*c*, Rev. 1/2 = *bîtu ša ina âli* and see above p. 410f., note 2.

[20] *Kî-úr* was a name of a temple or shrine of the Nippurian trinity, being generally coupled with, or explained by, *ki-gal* (*C. T.*, XV, 13 : 12) or *É-nam-ti-la* (so the variant IV *R.*[2], 28*, No. 4, Rev. 23). The latter name

would indicate that this was the shrine where (besides the Harem) the "resurrection" festival was celebrated.

[21] Reading very doubtful. It may be *iš*, *e*, or *si*. The translation may be either as given above, or "that thy city stand (be) high like a mountain," or "that thy city out of the ruins (dust) may be raised (arise)."

[22] Because parallel to *a-a-zu*, this must be a name or attribute of Enlil. The ending *-du-um* would indicate that we have here a Semitic word. The second sign is doubtful, but it looks much rather like *uru (ri)* = *âlu*, than like *um* or *dub*. But what is *šu-uru(ri)-du-um?* A II[1] of שרט, or a III[1] of ארט, ירד, ורה? If the latter, then cf. for the *i* after the first radical *B. E.*, XVII[1], p. 99, note 5, and notice that ורה has also the signification "to govern," hence here = "governor??"

[23] Postposition. Cf. *ir, ar* (*Gu-de-a-ar*, Cyl. A, 20:1; Cyl. B, 6:17).

[24] Cf. pp. 400f., note 4; 382, note 1. A translation "wail out on the flute" (= instrument of wailing, lamentation) is quite possible here.

[25] This represents the so-called "catch line," being the first line of the next following tablet (so generally) or a repetition of the first line of this hymn as found on the Rev. in the break before l. 17; cf. No. 15, IV, 4 with *ibid.*, III, 10.

If I were permitted to furnish a Sumerian subscription for this most beautiful—yet rather difficult—hymn, I might select, one reading:

sub-bí Nibru[ki] *É-kur Ki-úr Gir-su*[ki] *SIR-PUR-LA*[ki]
Ì-si-in[ki] *Uri*[ki] *[Z]Arar*[ki] *ki-bi gì-ra-ab-gí-gí-e-ne*
er-šem-ma [d]*Nin-Mar*[ki]*-kam*,[1] *i. e.*,
"A prayer that *Nippur*, *É-kur*, *Ki-úr*, *Girsu*, *Lagash*,
Isin, *Ur*, *Larsa* may be restored to their place."
"Lamentation song[2] by *Nin-Mar*."

The goddess of the city of *Mar* in the Temple of Enlil, *É-kur*, bewailing the destruction, and asking for the restoration, of the best known and most important cities of Babylonia during the reign of the II. dynasty of Ur and that of Isin! Could we possibly find a better corroboration of my contention that *É-kur* of Nippur was the central sanctuary of Babylonia at the time of 2700—2400 B. C.? Could we possibly wish for a more authoritative and trustworthy witness to the supremacy of [d]*Enlil* during the Sumerian period of the Babylonian religion than this little tablet taken from the Temple Library of Nippur?

[1] Thus we would have to read in all probability for the *nu-igi*, "not visible" of *R. H.*, 102:48.

[2] Was perhaps played on the "flute" or the "*qan bikûti*."

IV.

Description of Tablets.

Abbreviations.

C. B. M., *Catalogue of the Babylonian Museum*, University of Pennsylvania, prepared by Professor H. V. HILPRECHT; **cf.**, confer; **col(s).**, column(s); **Exp.**, Expedition; **f.**, following page; **ff.**, following pages; **fragm(s).**, fragment(s); **inscr.**, inscription; **l.**, line; **ll.**, lines; **L. E.**, Left Edge; **Lo. E.**, Lower Edge; **No(s).**, Number(s); **O.**, Obverse; **p.**, page; **Pl(s).**, Plate(s); **pp.**, pages; **R.**, Reverse; **IV R.**, *Rawlinson*, Vol. IV.; **R. E.**, Right Edge; **R. H.**, REISNER, *Sumerisch-Babylonische Hymnen*; **U. E.**, Upper Edge; **Vol(s).**, Volume(s).

Measurements are given in centimetres, *width* × *length (hight)* × *thickness*. Whenever the tablet (or fragment) varies in size, the largest measurement is given.

A. *Autograph Reproductions.*

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
1	1	11175	Fragm. (upper left hand part) of larger tablet. Baked. Light brown. Cracked. Ruled. According to the colophon, *ki-bar-bi-im sír nam-erím-m[a], al-t[il], im-gid-da 2-k[am-ma]* it is a fragment of the 2nd tablet of an incantation hymn (to god Nergal) from the time of *dDun-gi* (cf. ll. 2. 18), king of Ur, about 2700 B. C. When complete this tablet con-

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			tained at least 4(—6) cols. (2 (or 3) cols. each on O. and on R.). 4.6×6.2×3. Inscr. 15 (O.) + 10 (R.) = 25 ll. Fragm. bears Prof. R. F. HARPER's registration mark: *Ni. 27—2—16—89*. I. Exp. For photographic reproduction see Pl. I, Nos. **1, 2.**
2	1, 2, 3	2193+ 2238+ 11401	Three fragments joined by me. *C. B. M.* 2193 (I. Exp.), contains beginning of ll. 1—23; *C. B. M.* 2238 (I. Exp.), represents the upper right hand part of tablet with end of ll. 1—11 broken off; *C. B. M.* 11401 (I. Exp.), constitutes the rest of the tablet. Cracked and otherwise greatly mutilated, glued together. Light brown, baked, ruled. The inscription on this tablet formed, originally, the end of a "longer" hymn which is still preserved (though in a most fragmentary condition) on *C. B. M.* 11391 (for description of this tablet see "Photographic Reproductions," Pl. IV, No. 7), where R., col. IV, 21—31 corresponds to No. 2 : 1—11; R., col. V, 1—25 = No. 2 : 23—47; R., col. VI, last 8 ll. = No. 2 : 70—77; all other lines of *C. B. M.* 11391 are either mutilated beyond recognition or completely broken away. According to the colophon found on No. 2 and *C. B. M.* 11391 this inscription purports to be a *šir na[m-ů]r-sag-*

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			gà ^{d}Nin-an-s[i]-an-na-ge. The name ^{d}*I-din-*^{d}*Da-gan*, king of Isin, being mentioned in it, it was composed in all probability during that king's reign. 16 × 7.3 × 2.9. Inscr. 43 (O.) + 34 (R.) = 77 ll. Photographic reproduction, Pls. II, III, Nos. 5, 6. Translation, pp. 391 ff.
3	4	10885	Upper half of dark brown tablet. Baked. With the exception of a line after l. 12 and a double line at the end of R., this tablet is not ruled. The script is rather crowded and on R. somewhat mutilated. Ll. 1—11 are, excepting a few variants, a duplicate of *R. H.*, p. 101 : 9—p. 102 : 29, where also a Semitic translation is given. With l. 13 cf. *R. H.*, p. 62 : 27/8 = IV *R.*, 11 *a* : 51/2. 7.2 × 8 × 3. Inscr. 15 (O.) + 14 (R.) + 1 (L. E.) = 30 ll. Tablet bears registration mark of Prof. R. F. HARPER: *Vb, Ni. 3—4—89.* "Tablet Hill" (site of the *older* Temple Library of Nippur), I. Exp. Photographic reproduction, Pl. V, Nos. 8, 9. Translation pp. 436 ff.
4	5, 6	9234	Half baked, light brown. Ruled. Glued together. Lower left and right corners are missing. End of R. not inscribed. 6.5 × 12.8 × 3. Inscr. 26 (O.) + 24 (R.) = 50 ll. "Tablet Hill," II. Exp. Photographic reproduction, Pls. VI, VII, Nos. 10, 11. Translation of ll. 1—14, p. 418.
5	7	12590	Upper left hand fragm. of an ori-

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			ginally larger tablet containing at least 2(—3) cols. each on O. and on R. Baked. Dark brown. Glued together. Beginning of col. I and a few signs of end of cols. III (V) and IV (VI) preserved. According to the colophon it is a *sir gid-da ^{d}Ga[lu-làl-ge]*. 6.8×7.8×2.6. Inscr. 16 (col. I) + 5 (col. III) + 3 (col. IV) = 22 ll. From north-west corner of "Tablet Hill," IV. Exp. Photographic reproduction, Pl. VIII, Nos. 12, 13. Translation of ll. 1—8, p. 431 f.
6	8	2228	Baked. Light brown. Beginning and end of tablet broken away. Ruled. Double line at end of inscr. Lines slanting upwards. Rest of R. not inscribed. 6.3×7×2.8. Inscr. 13 (O.) + 8 (R.) = 21 ll. For general contents see p. 378. "Tablet Hill," I. Exp.
7	9	2226	Upper half of baked tablet. Beginning and end of all lines broken away. O. dark, R. light brown and almost completely crumbled away. Ruled. 6.3 × 7.4 × 3.2. Inscr. 18 (O.) + 17 (R.) = 35 ll. "Tablet Hill," I. Exp.
8	10	11876	Lower part of half-baked, light-brown tablet. Ruled. Cracked. Glued together. 6.2×6.4×3. Inscr. 13 (O.) + 12 (R.) = 25 ll. "Tablet Hill," II. Exp.
9	11	2150	Upper right hand part of light-brown tablet. Baked. Ruled. Beginning and end of nearly all lines broken

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			away. 5.6×7.6×3. Inscr. 17 (O.) + 17 (R.) = 34 ll. "Tablet Hill," I. Exp.
10	12	2223	Lower middle part of light-brown, half-baked tablet. Cracked. Glued together. Script crowded and mutilated. 6.5×8×3. Inscr. 17 (O.) + 15 (R.) = 32 ll. "Tablet Hill," I. Exp.
11	13, 14	13116	Upper part of baked tablet. Brown. Ruled. Cracked. Glued together. Upper left hand corner and end of all lines broken away. Script, where not chipped off, is covered with silica. Writing crowded and most difficult to read. End of R. not inscribed. 7×10×3.3. Inscr. 21 (O.) + 19 (R.) = 40 ll. "Tablet Hill," II. Exp.
12	15	13121	Upper part of light-brown, half baked tablet. Ruled. Cracked. Glued together. Upper right hand corner broken away. Script crowded and mutilated. Ll. 1—9 = 26—35. 6.2×9.8×3. Inscr. 16 (O.) + 19 (R.) = 35 ll. "Tablet Hill," II. Exp. Photographic reproduction, Pl. IX, Nos. 14, 15.
13	16	2249	Fragm. (middle lower part of R.) of an originally rather large tablet containing at least 3(—4) cols. each on O. and on R. Unbaked. Dark brown. Ruled. Crumbling. Inscr. on O. completely crumbled away. 10.8 × 12 × 4. Inscr. 9 (col. IV) + 20 (col. V) + 25 (col. VI) = 54 ll. "Tablet Hill," I. Exp. Photographic

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			reproduction, Pl. X, No. 16. Translation of col. V, 9ff., p. 382, note 1.
14	17	2281	Fragm. (lower half) of light brown tablet. Baked. Ruled. Double line after R., l. 2. Beginning of all lines and lower right hand corner broken away. For emendation of O., ll. 4ff. cf. such passages as *R. H.*, pp. 93. 94 etc. 5.8 × 7.5 × 2.6. "Tablet Hill," I. Exp. Bears registration mark of Prof. R. F. HARPER: *3/19/89 . 5a.* Inscr. 14 (O.) + 15 (R.) = 29 ll.
15	18, 19	11344	Upper part of larger tablet containing originally 2 cols. each on O. and on R. Dark brown. The end of the several paragraphs is indicated by a line (cf. cols. III, 9; IV, 3). Beginning of col. I is completely crumbled away. According to the subscription this tablet belonged to the series: *[gi-i]n-e gi-in-e úru ám-nigin* (cf. also col. III, 10). 11.5 × 8.3 × 2.5. Inscr. 2 (col. I) + 11 (col. II) + 14 (col. III) + 4 (col. IV) = 31 ll. Bears registration mark of Prof. R. F. HARPER: *Ni. 5 — 2 — 13 — 89.* "Tablet Hill," I. Exp.
16	20	13104	Upper part of light brown, baked tablet. Ruled. Cracked. Glued together. Lower part of R. not inscribed, yet 2 lines of inscr. are to be found on L. E. beginning at line above l. 10. According to the 2 ll. on L. E. this tablet contained the *EBUR sír-gal ^{d}En-lil-l[á ^{d}Nin-lil-bi]* to which the scribe adds the blessing

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
			sag-an-šú mi-ni-[ib-il-e-ne]. 6 × 8.7 × 2.6. Inscr. 16 (O.) + 1 (R.) + 2 (L. E.) = 19 ll. "Tablet Hill," IV. Exp.
17	21	3843	Fragm. (lower left hand part) of a larger tablet containing originally at least 2(—3) cols. each on O. and on R. Baked. Light brown. Ruled. 6 × 6.3 × 2.5. Inscr. 8 (col. I) + 2 (col. III) + 9 (col. IV) = 19 ll. "Tablet Hill," IV. Exp.
18	22	13105	Upper half of light brown tablet. Half baked. Ruled. Cracked. Glued together. Double line at end of R. Upper left hand corner missing. R. greatly mutilated. In contents and phraseology similar to No. 19. 6.5 × 9 × 3. Inscr. 10 (O.) + 7 (R.) = 17 ll. "Tablet Hill," IV. Exp.
19	23	13106	Half baked. Light brown. Ruled. Cracked. Glued together. In contents and phraseology similar to No. 18. 6.2 × 9.3 × 2.3. Inscr. 13 (O.) + 9 (R.) = 22 ll. "Tablet Hill," IV. Exp.
20	24, 25	2357	Baked. Light brown. Lower left hand corner broken away. Cracked. Glued together. Ruled. Greatly mutilated. 7.1 × 11.3 × 2.8. Inscr. 17 (O.) + 16 (R.) = 33 ll. "Tablet Hill," I. Exp.
21	26, 27	11927	Upper half of dark brown tablet. Half baked. Ruled. Cracked. Glued together. Greatly mutilated. Upper left hand corner broken away. 7.5 × 10.7 × 3.2. Inscr. 13 (O.) + 19 (R.) + 1 (Lo. E.) = 33 ll. "Tablet Hill," II. Exp.

Text	*Plate*	*C. B. M.*	*Description*
22	28	12602	Fragm. (lower left hand part of R.) of larger tablet, containing originally 2 cols. each on O. and on R. Baked. Dark brown. Ruled. Script clear and beautiful. Lower left hand corner broken away. On O. only a few signs *(an, egi)* and fragments of signs visible. 10 × 12 × 33. Inscr. 11 (col. III) + 15 (col. IV) = 26 ll. "Tablet Hill," IV. Exp.
23	29, 30	11903	Fragm. (middle right hand part) of larger tablet, containing originally at least 3(—4) cols. each on O. and on R. O. light, R. darker. Baked. Ruled. End of the several paragraphs and of R. indicated by a double line. End of col. V and all of col. VI not inscribed. Cracked. Glued together. O. greatly mutilated. 7.6 × 10.5 × 3.2. Inscr. 8 (col. I) + 14 (col. II) + 18 (col. III) + 20 (col. IV) + 9 (col. V) = 69 ll. "Tablet Hill," II. Exp.

B. *Photographic (Half-tone) Reproductions.*

Half-tone	*Plate*		*C. B. M.*	*Description*
1, 2	I	O. and R. of the "second tablet" of an incantation hymn *(sír nam-erím-ma)* to ^{d}*Gĭr*, from the time of Dungi, king of Ur, about 2700 B. C.	11175	Cf. description of text No. 1

Half-tone	*Plate*		*C. B. M.*	*Description*
3, 4	I	O. and R. of hymn to *[d]Dumu-zi*, written in *EME-SAL*	10084	Fragm. (upper left hand part) of a large tablet. When complete contained at least 3 cols. each on O. and on R. End of col. VI not inscribed. Light brown. Small script, somewhat effaced. Ruled. Half baked. 5.3 ×6.8×2.5. "Tablet Hill," II. Exp.
5, 6	II, III	O. and R. of a hymn *(sir)* in praise of the mightiness *(na[mû]r-sag-gà)* of *[d]Nin-an-s[i]-an-na*. Time of *[d]I-din-[d]Da-gan*, king of Isin, about 2400 B. C.	2193+ 2238+ 11401	Cf. description of text No. 2.
7	IV	R. of a hymn *(sir)* in praise of the mightiness *(na[mû]r-sag-gà)* of *[d]Nin-an-si-an-na*, written in *EME-KU*. Time of *[d]I-din-[d]Da-gan*, about 2400 B. C.	11391	R. of large baked tablet. Greatly mutilated and crumbling. 3 cols. of inscr. each on O. and on R. R., col. III, 21 to end of col. V is a duplicate (with few variations) of text No. 2, which see. 14 × 20 ×

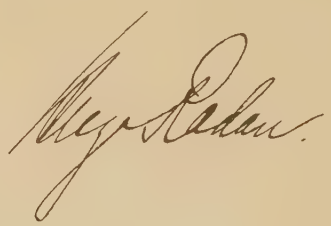
Half-tone	*Plate*		*C. B. M.*	*Description*
				3.2. "Tablet Hill," I. Exp.
8, 9	V	O. and R. of hymn of *dNin-Marki* with prayer for restoration of Nippur, *É-kur*, *Ki-úr*, *Gir-suki*, *SIR-PUR-LAki*, *Ì-si-inki*, *Uríki* and *[Z]A-rarki* (= Larsa)	10885	Cf. description of text No. 3.
10, 11	VI, VII	O. and R. of prayer to *dLugal-bandada* = *dBabbar* (the Sun).	9234	Cf. description of text No. 4.
12, 13	VIII	O. and R. of "the great hymn *(sír gid-da)* to *dGalu-làl*."	12590	Cf. description of text No. 5.
14, 15	IX	O. and R. of hymn to *dAm-an-ki*, written in *EME-SAL*	13121	Cf. description of text No. 12.
16	X	R. of hymn to the goddess of Isin.	2249	Cf. description of text No. 13.
17, 18	XI, XII	O. and R. of hymn to *dEn-lil*, written in *EME-SAL*	9205	Large, half-baked tablet. Ruled. Light brown. Upper right hand corner, lower part of tablet and nearly half of R. either broken away or chipped off. Script clear and

Half-tone	*Plate*		*C. B. M.*	*Description*
				beautiful, though at places crowded. 12×16.2×3. "Tablet Hill," II. Exp.
19	XIII	R. of hymn to ^{d}*NIN-IB*, written in *EME-KU*	11859	R. of light brown, baked tablet. Upper and lower part as well as nearly the whole of O. broken away. Ruled. Script crowded. 6.5×12×3. "Tablet Hill," II. Exp.
20	XIV	O. of prayer of ^{d}*Nin-gal* for the restoration of Nippur, Ur and Isin.	2270+ 19751+ 2204	Three fragments (*C. B. M.* 2270 ("Tablet Hill," I. Exp.) = upper right hand part, *C. B. M.* 2204 ("Tablet Hill," I. Exp.) = last 3 ll. of O. cols. II, III, have been joined by me to *C. B. M.* 19751 ("Tablet Hill," IV. Exp.) = larger middle part) constituting the right hand half of a large, light brown, baked ta-

Half-tone	*Plate*		*C. B. M.*	*Description*
				blet. When complete contained at least 3 cols. each on O. and on R. End of the several paragraphs is indicated by a double line. 11.2 × 23 × 4.6. [Since writing this, I joined also *C. B. M.* 2302 ("Tablet Hill", I. Exp.) to the upper part of Obv., col. II.]
21, 22	XV	O. and R. of a hymn to ^{d}*Dumuzi*, written in *EMESAL*.	11330	Fragm. (upper left hand part) of large, baked, dark brown tablet, containing originally at least 2(—3) cols. each on O. and on R. Ruled. Script somewhat mutilated. 7 × 10 × 3.3. "Tablet Hill," I. Exp.

C. *Numbers of the Catalogue of the Babylonian Museum* (prepared by Prof. H. V. HILPRECHT).

C. B. M.	*Text*	*Plate*	*C. B. M.*	*Text*	*Plate*
2000			**11000**		
2150	9	11	11175	1	1
2193	2	1, 2, 3	11344	15	18, 19
2223	10	12	11401	2	1, 2, 3
2226	7	9	11876	8	10
2228	6	8	11903	23	29, 30
2238	2	1, 2, 3	11927	21	26, 27
2249	13	16	**12000**		
2281	14	17	12590	5	7
2357	20	24, 25	12602	22	28
3000			**13000**		
3843	17	21	13104	16	20
9000			13105	18	22
9243	4	5, 6	13106	19	23
10 000			13116	11	13, 14
10885	3	4	13121	12	15



V.

Cuneiform Texts.

1

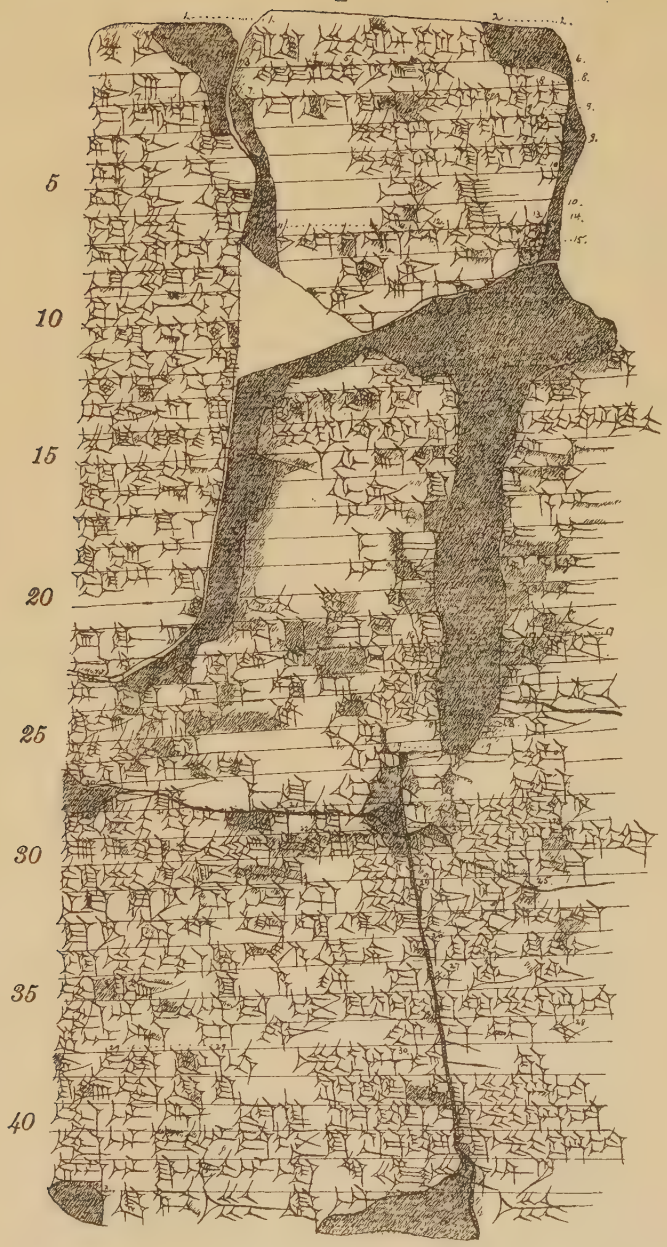
2

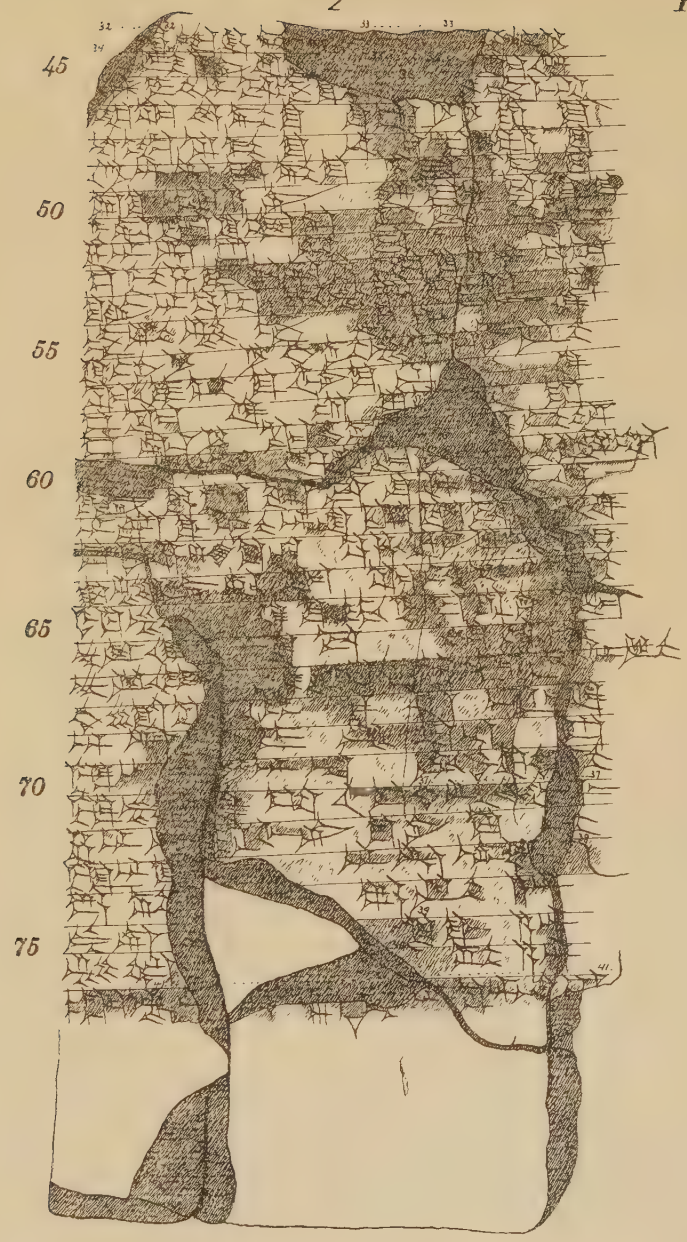
Additions and Variations from C. B. M. 11391, Rev., cols. V, 21 – VI, end.

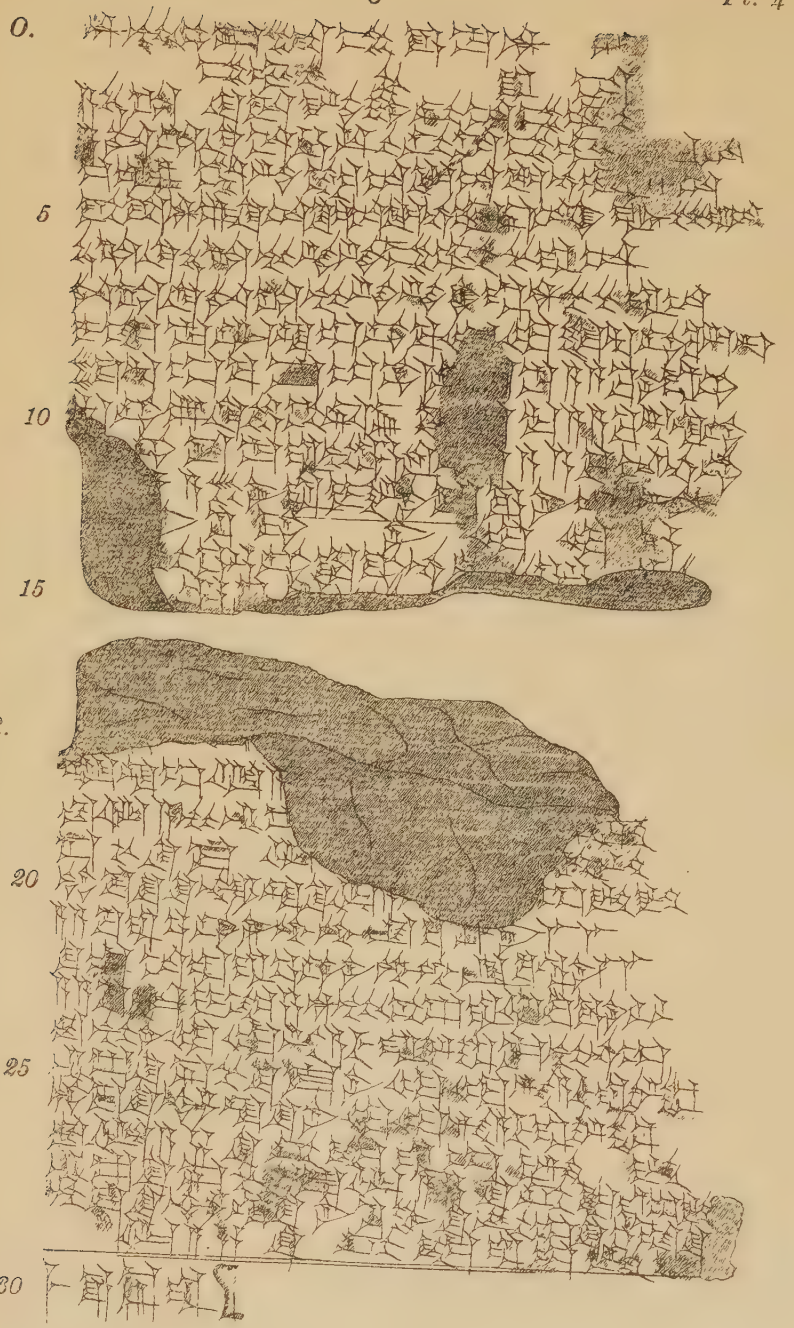
1. , ra being omitted; cf. also ll. 15, 66, 67. – 2. , cf. also ll. 15. 67. – 3. . – 4. . – 5. . – 6. . – 7. . – 8. . – 9. . – 10. . – 11. . – 12. . – 13. . – 14. . – 15. . – 16 after – 17. . – 18. . – 19. . – 20 . – 21. . – 22. . – 23. . – 24. . – 25 . – 26. . – 27. caret – 28. . – 29. . – 30. Adds . — 31. – 32. . – 33. . – 34. . — 35. . – 36 . – 37. . – 38. . — 39. . – 40 . – 41. . —

2

Pl. 2

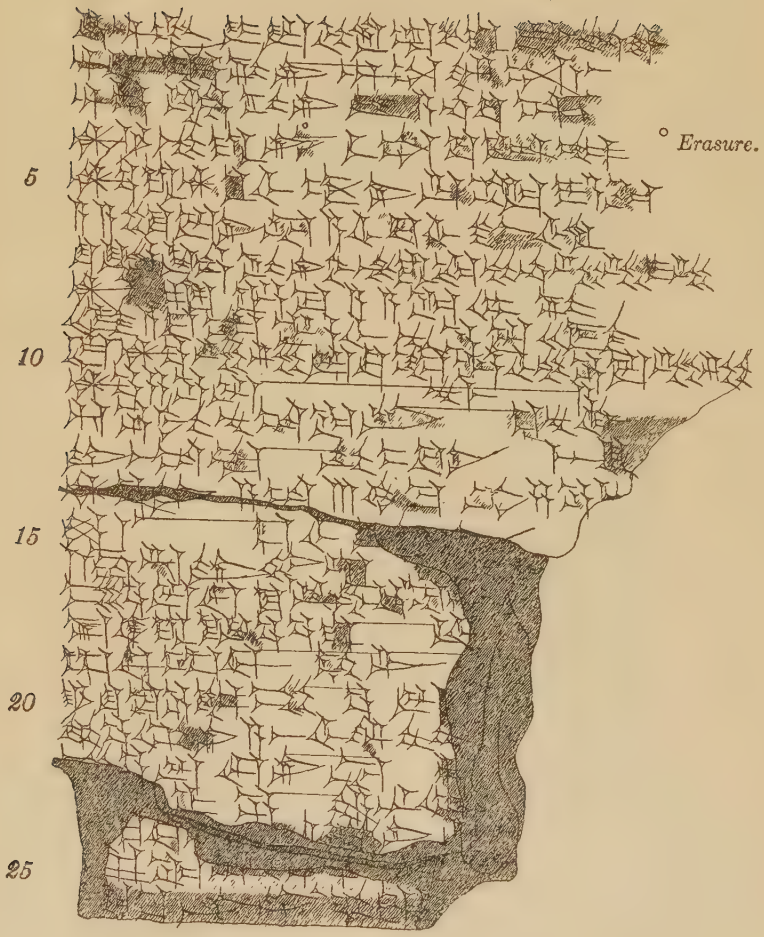



45
50
55
60
65
70
75


O.
5
10
15
R.
20
25
E. 30

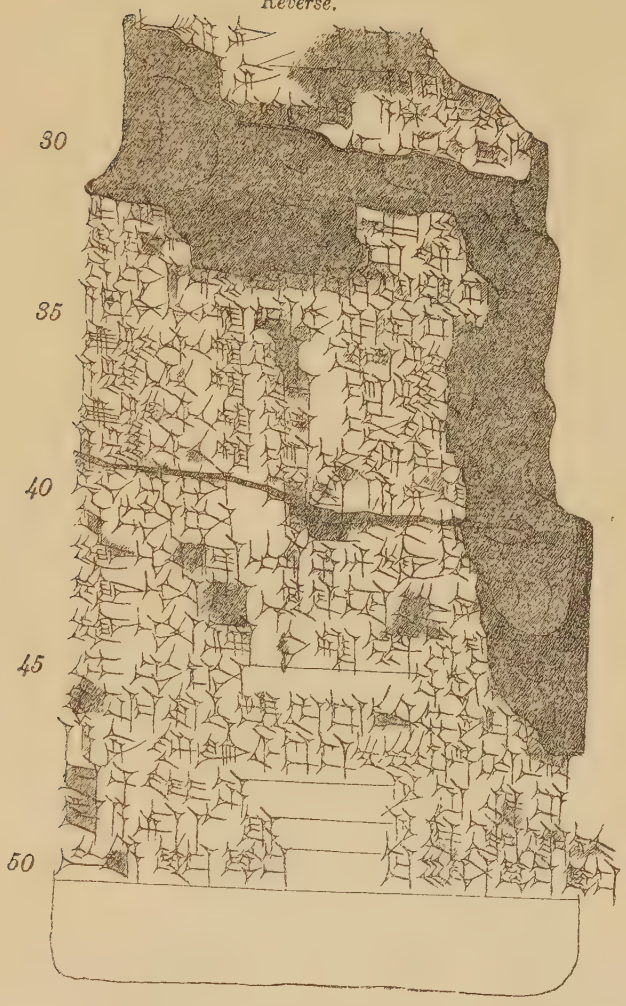
4

Obverse.



4

Reverse.



O.

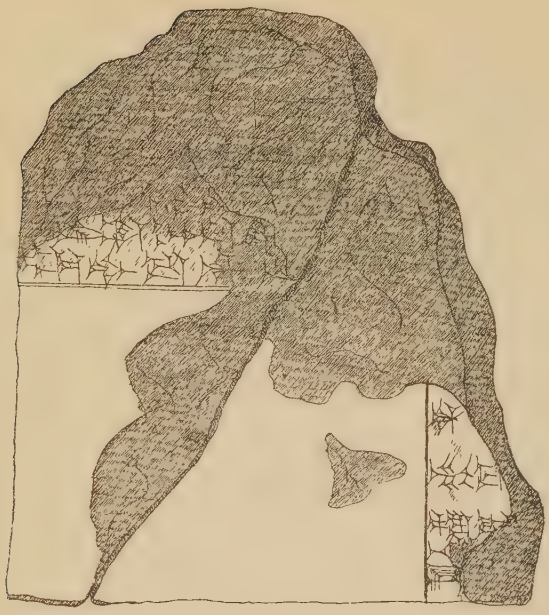
5

10

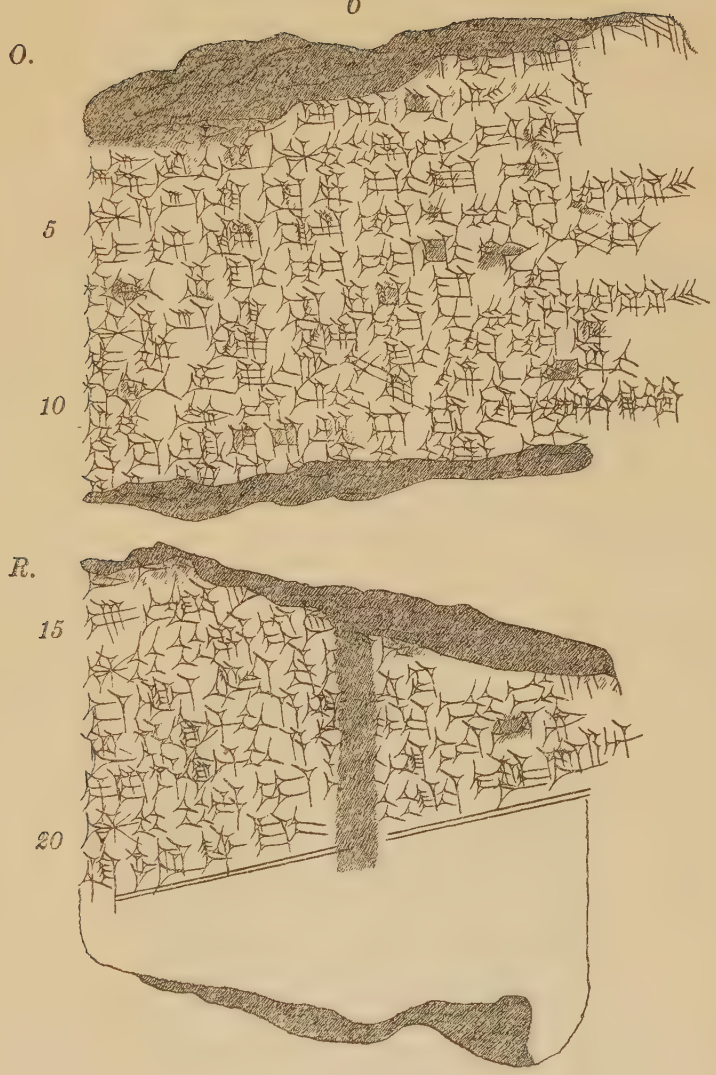
15

Erasure.

R.



6



O.

5

10

15

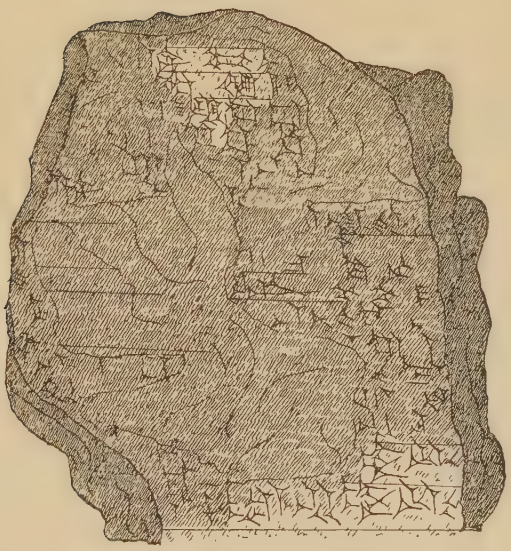
R.

20

25

30

35

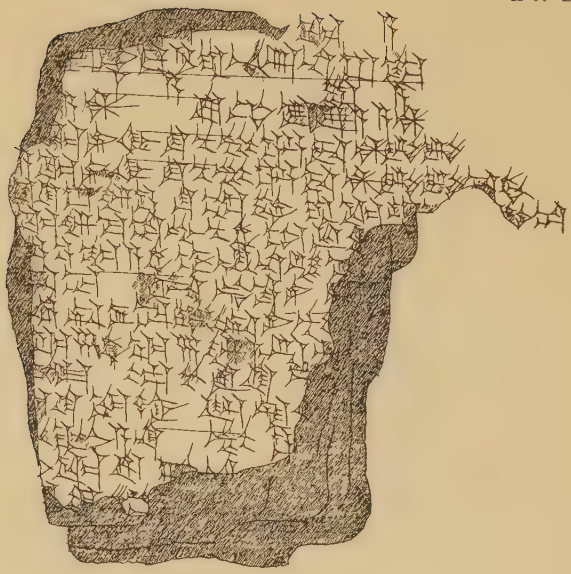


8

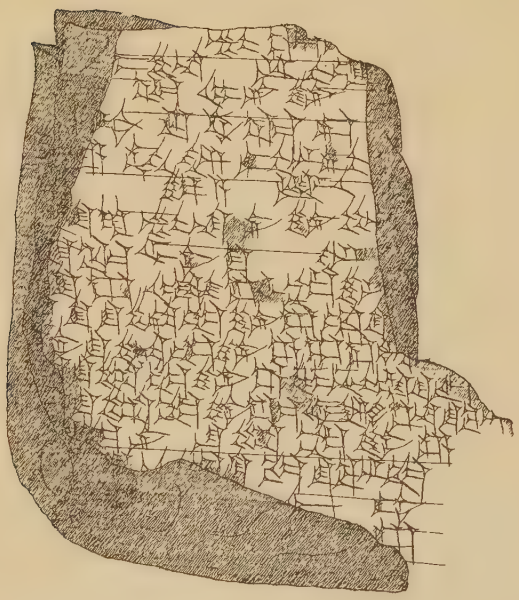
Obverse.

Reverse.

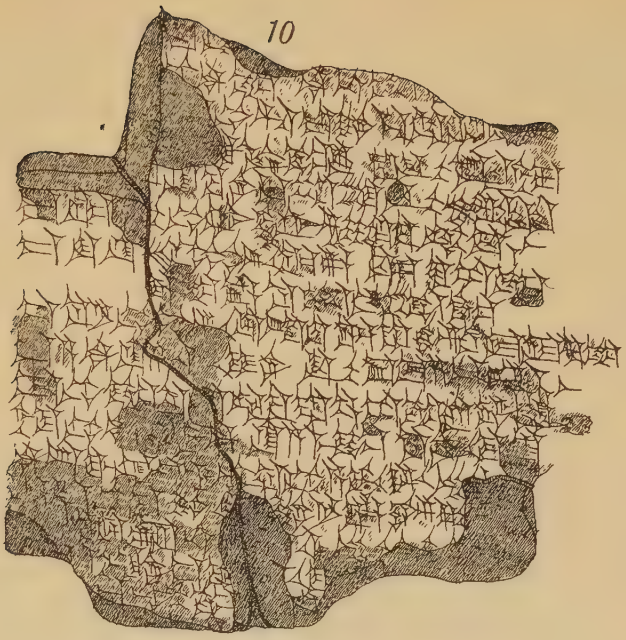
O.



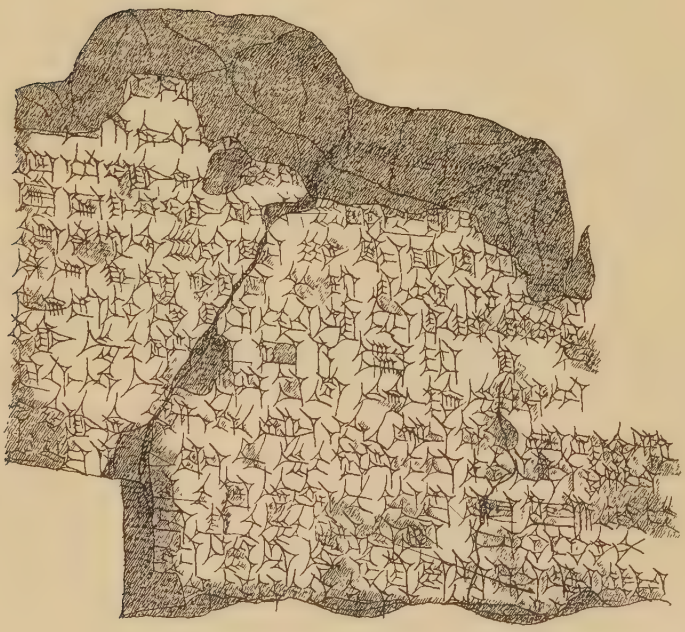
R.



O.

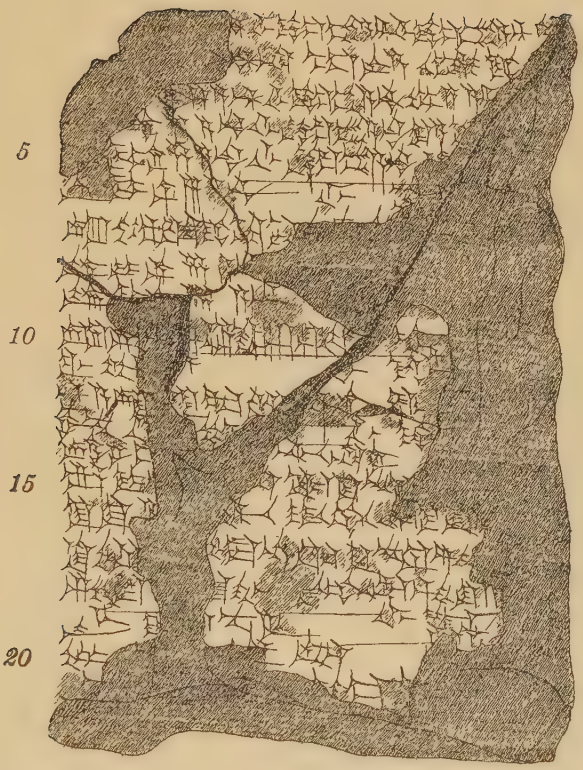


R.



11

Obverse.

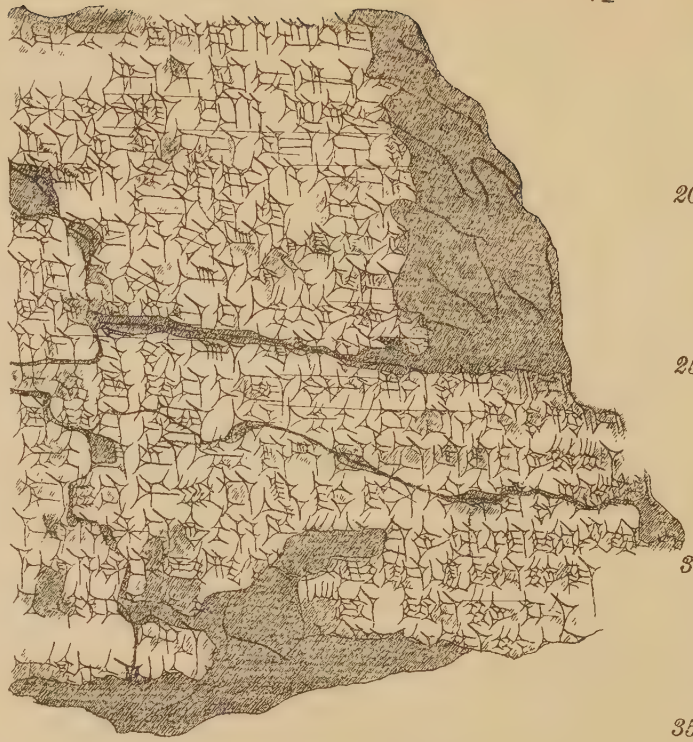


11

Reverse.

12

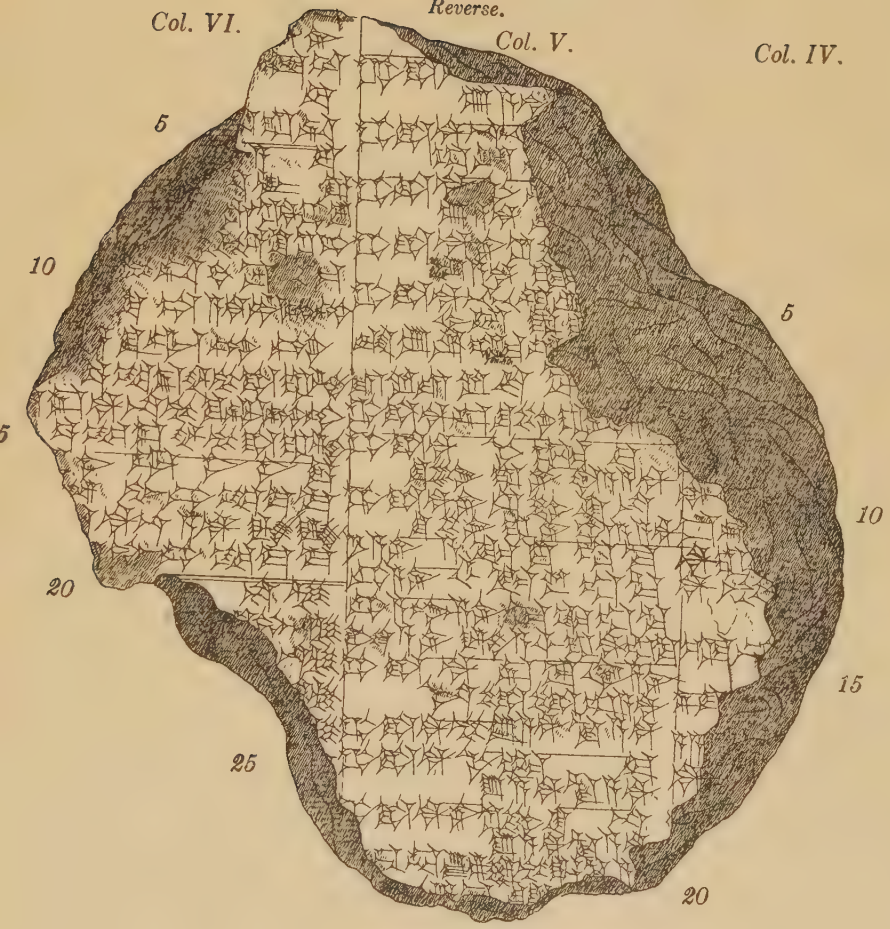
Obverse.

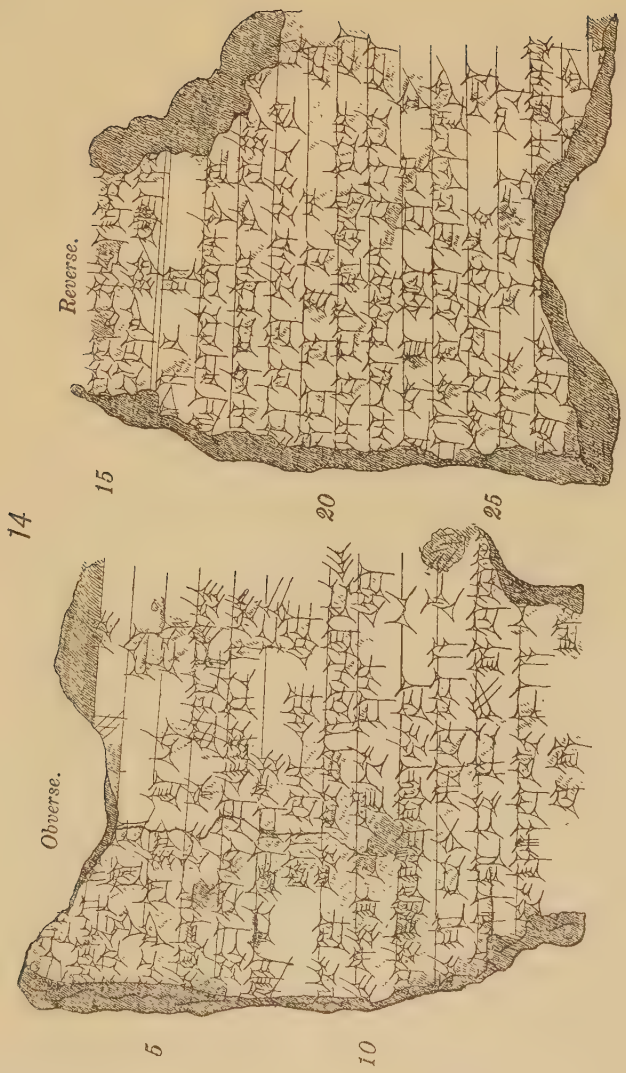


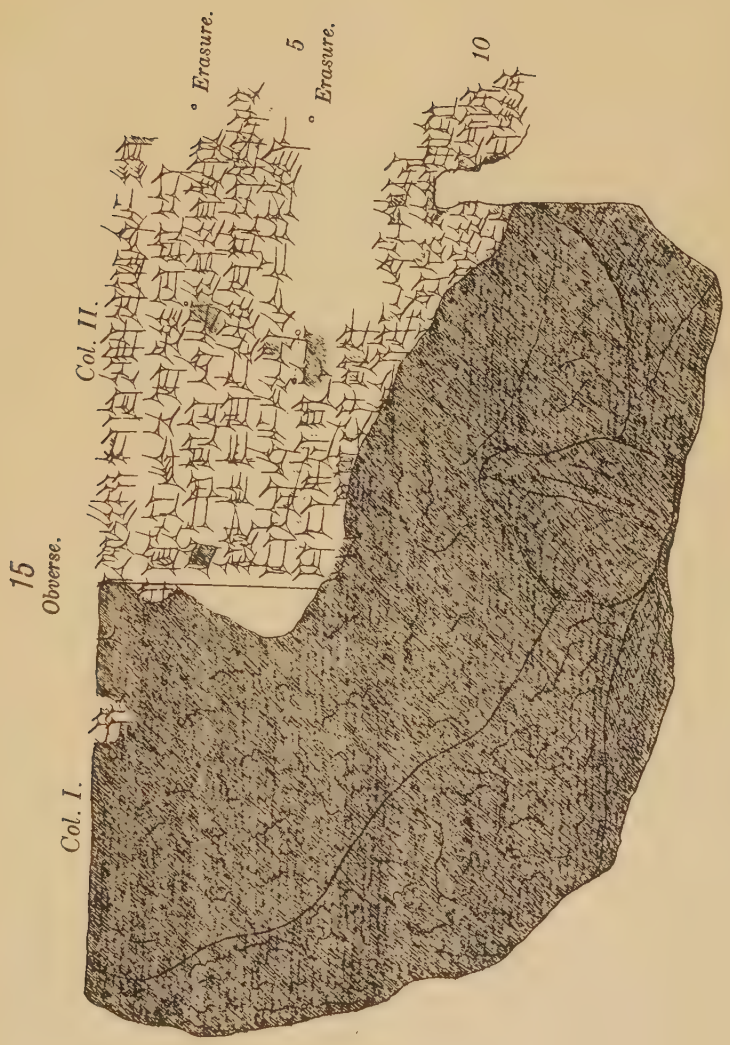
Reverse.

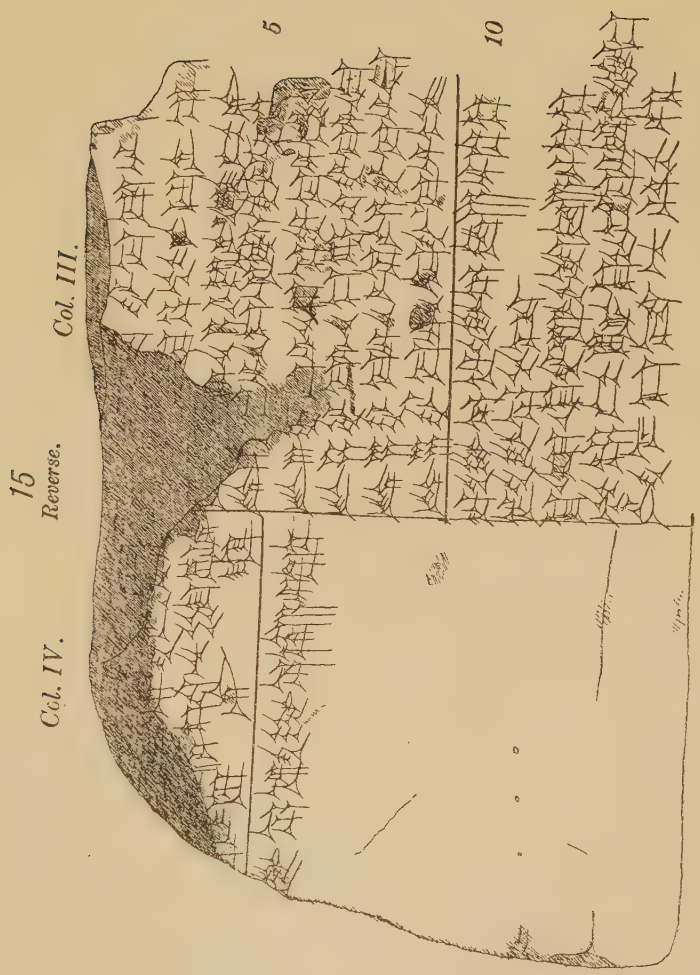
Pl. 15

13



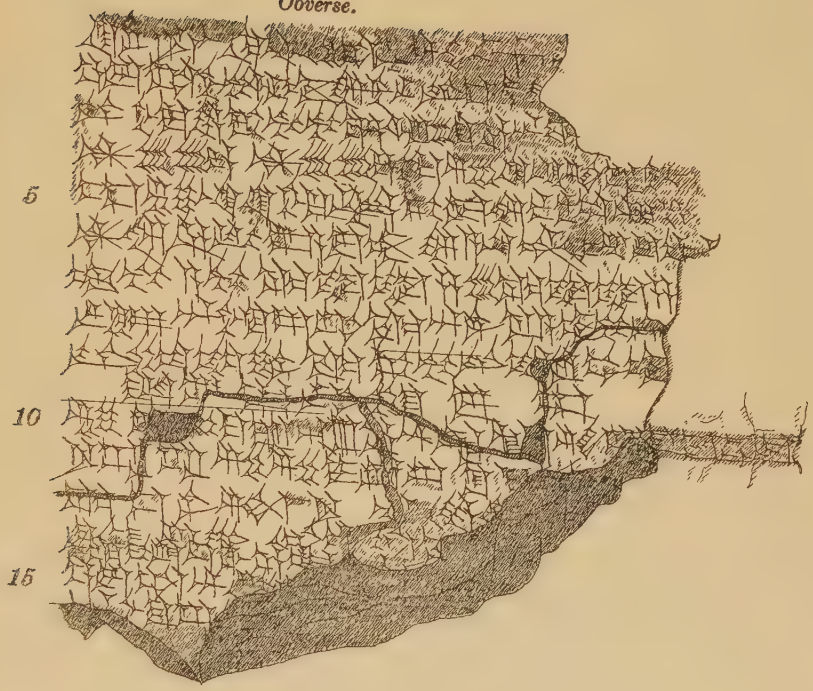

14
Obverse.
Reverse.
5
10
15
20
25


15
Obverse.
Col. I.
Col. II.
Erasure.
Erasure.
5
10


5
10
Col. III.
15
Reverse.
Col. IV.

16

Obverse.

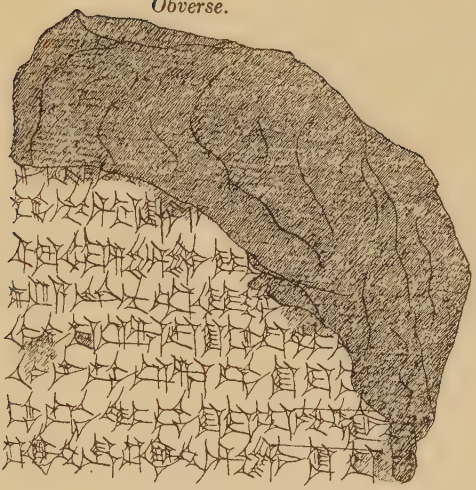


Reverse.

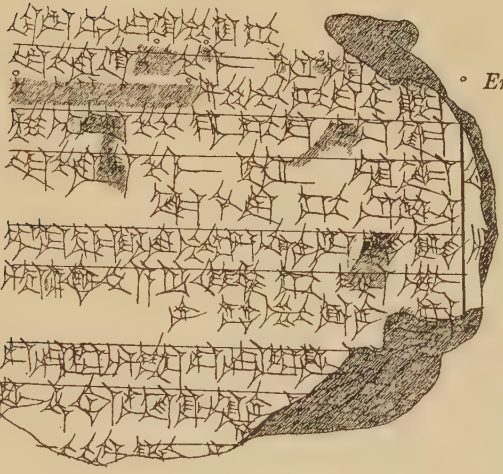
L. E.

17

Obverse.



Reverse.

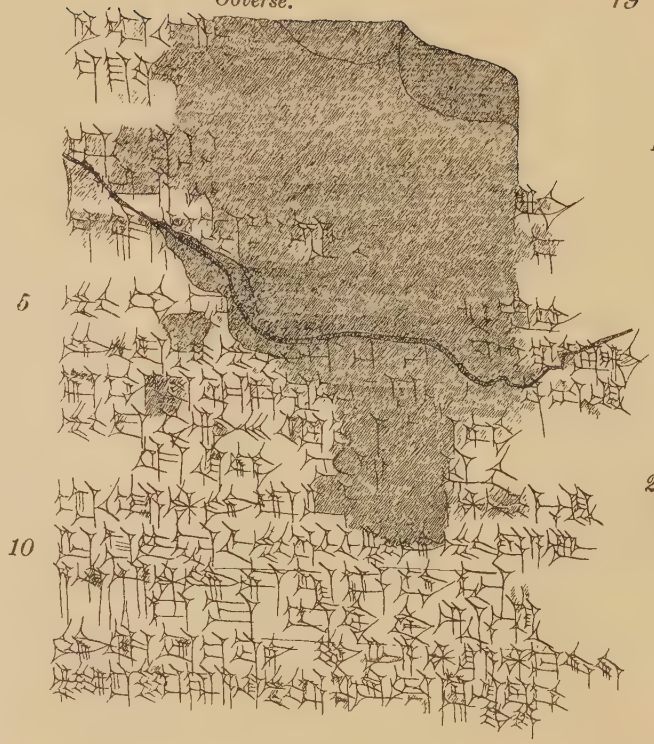


° *Erasure.*

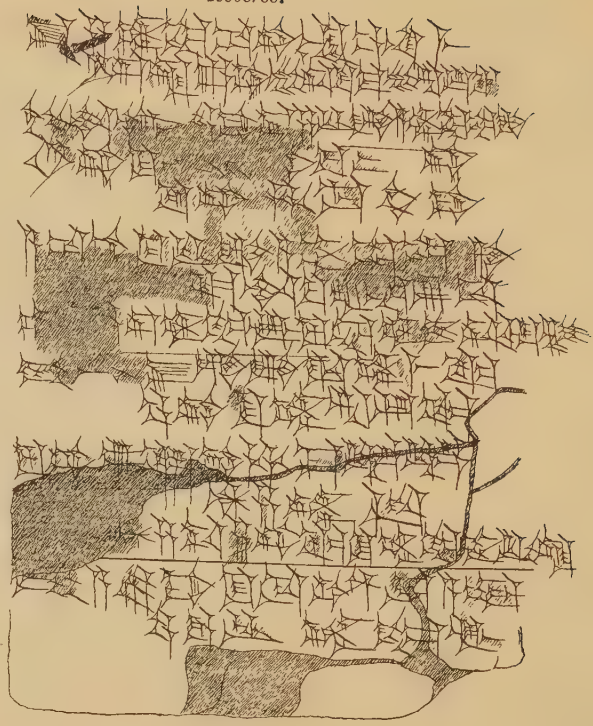
Reverse.
18
15
Obverse.
5
10

19

Obverse.



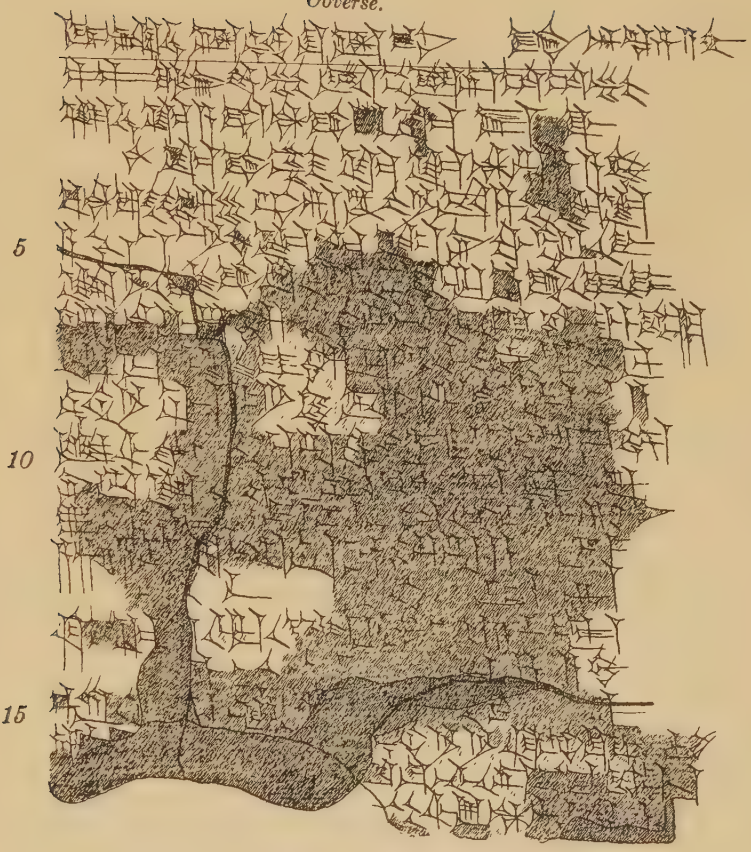
Reverse.



Pl. 23

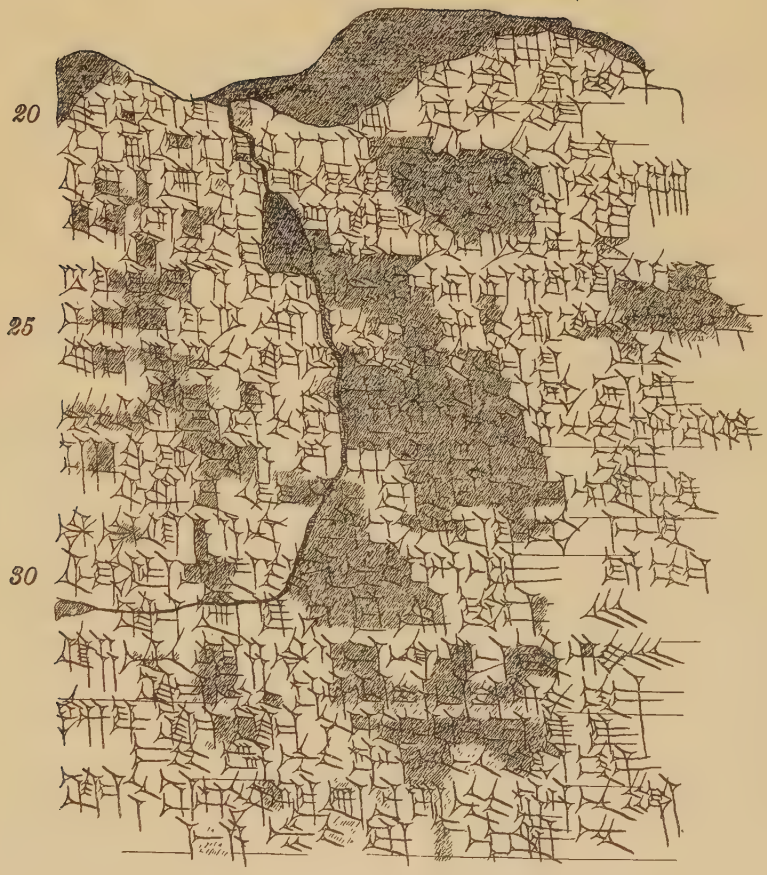
20

Obverse.



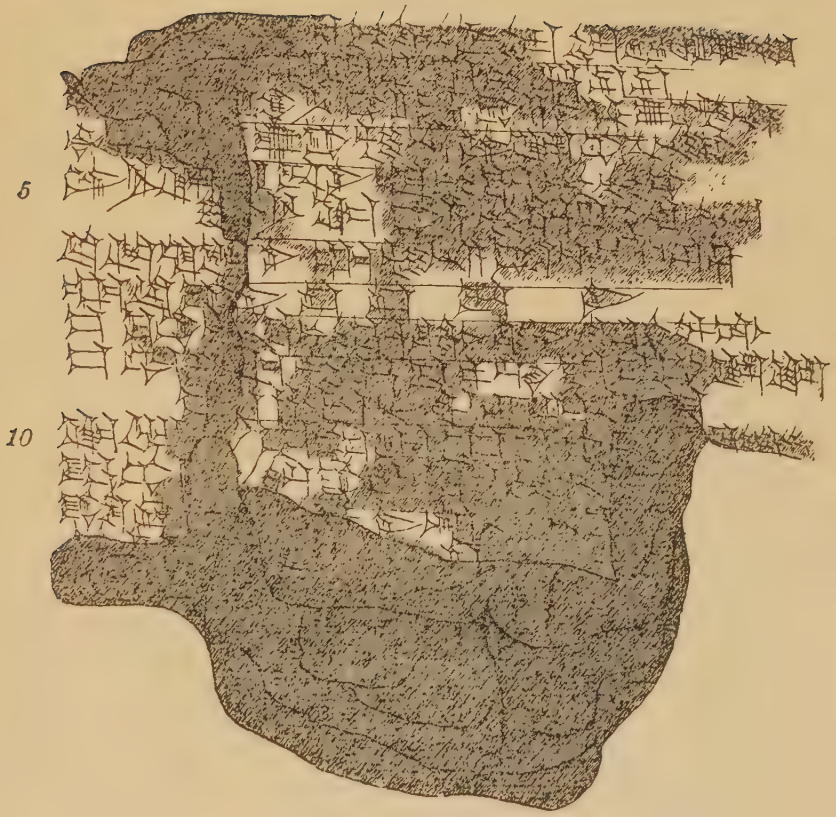
20

Reverse.



21

Obverse.



21

Reverse.

22

Reverse.

23

Obverse.

Col. I. Col. II. Col. III.

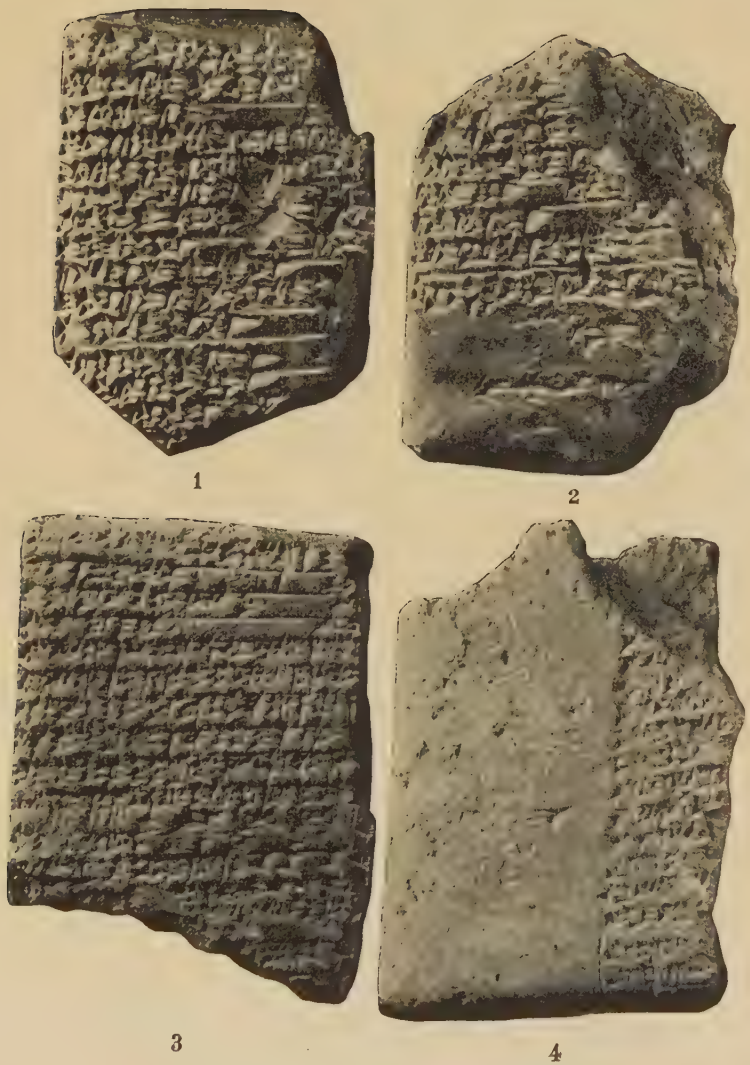
23

Reverse.

Col. V. Col. IV.

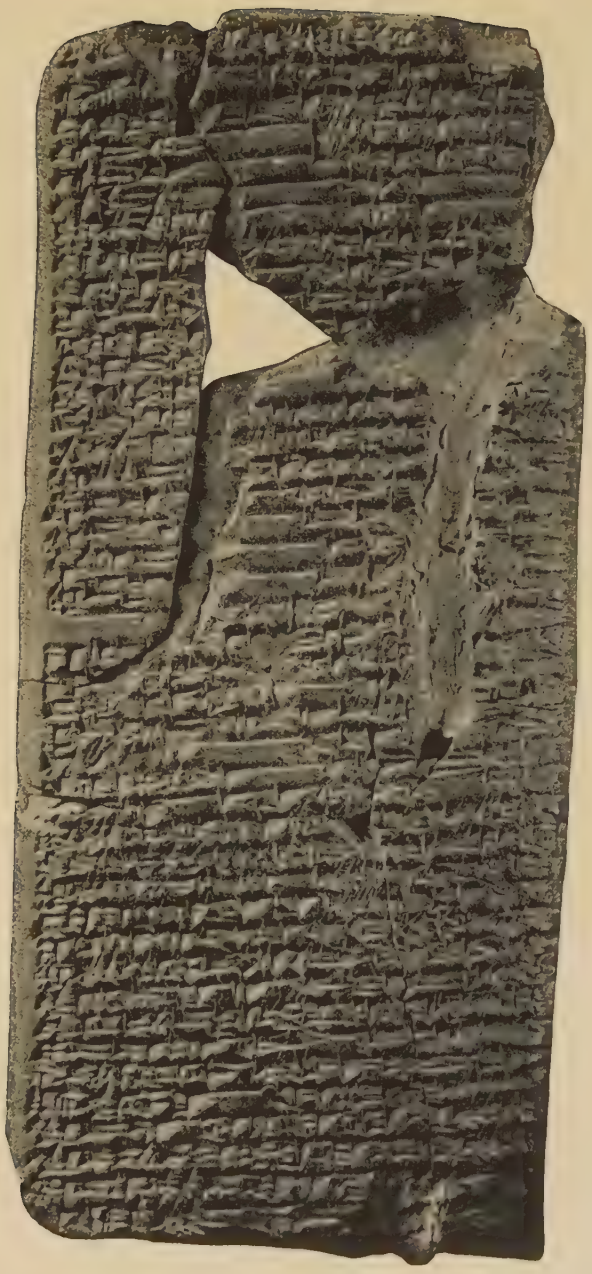
VI.

Photographic (Halftone) Reproductions.

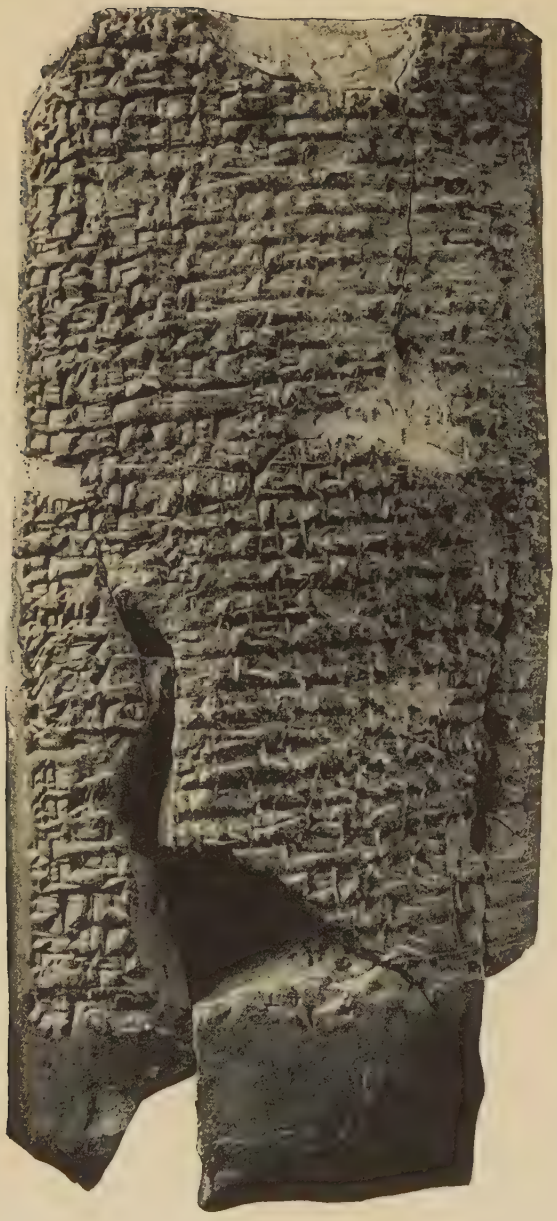


1. 2. Obverse and Reverse of No. 1.
Incantation hymn to god *Nergal.* Time of *Dungi,* king of Ur, about 2700 B. C.

3. 4. Obverse and Reverse of *C.B.M.* 10084 (unpublished).
Hymn to *Tamûz.*



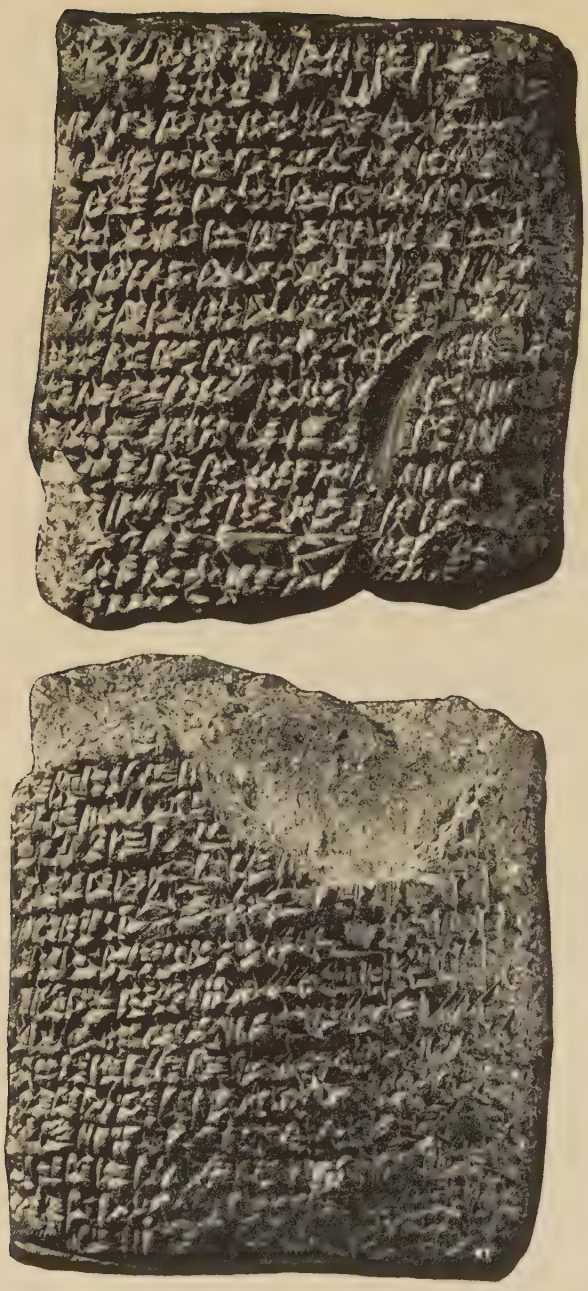
5. Obverse of No. 2.
Hymn in praise of the mightiness of goddess *Nin-an-si-an-na*. Time of *Idin-Dagan*, king of Isin, about 2400 B. C.



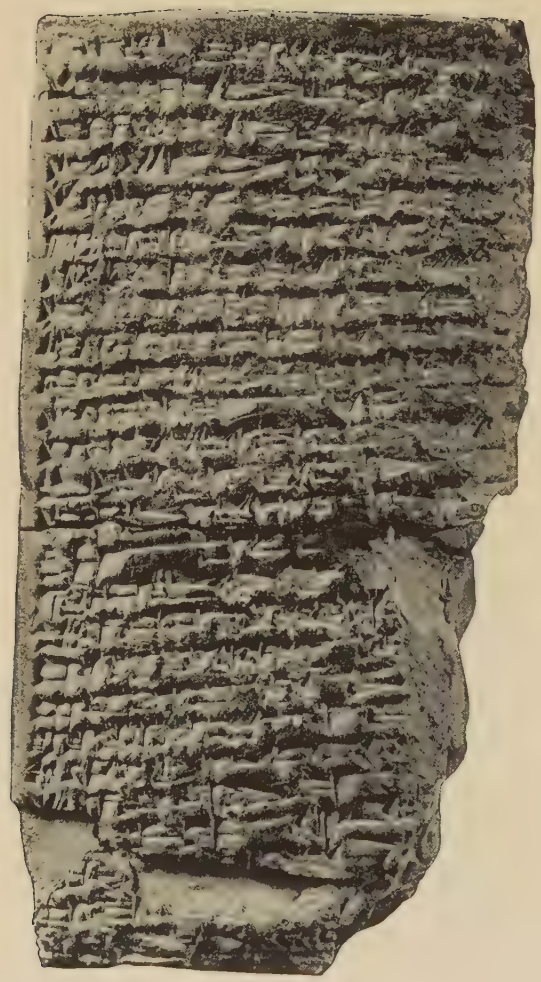
6. Reverse of No. 2.

Hymn in praise of the mightiness of goddess *Nin-an-si-an-na*. Time of *Idin-Dagan*, king of Isin, about 2400 B. C.

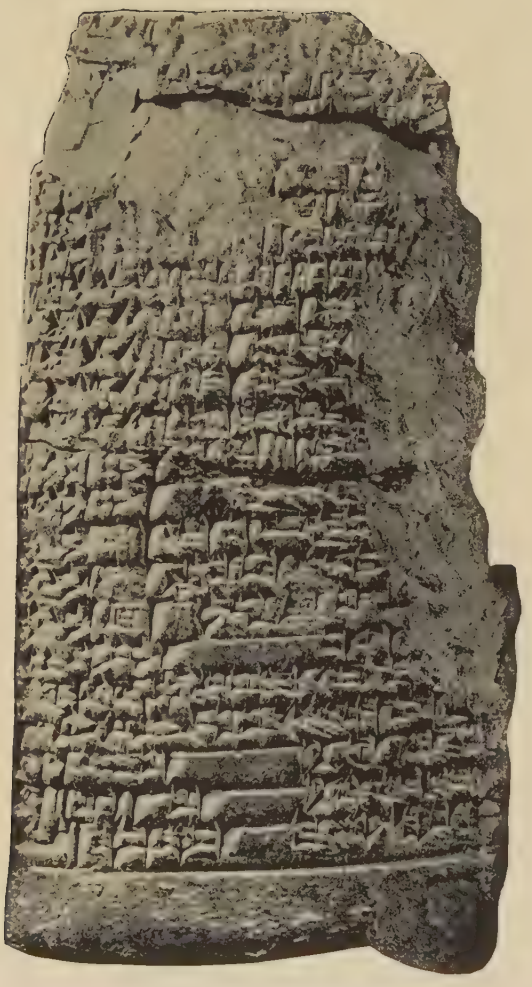
7. Reverse of *C.B.M.* 11391 (unpublished).
Hymn in praise of the mightiness of goddess *Nin-an-si-an-na*. Time of *Idin-Dagan*, king of Isin, about 2400 B. C.



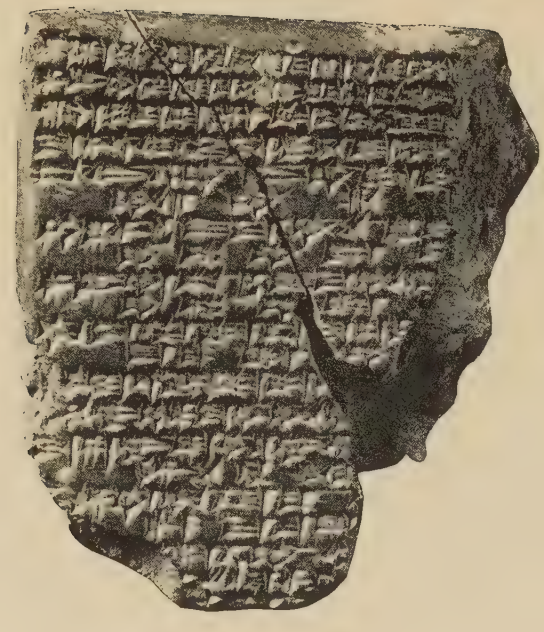
8. 9. Obverse and Reverse of No. 3.
Hymn and prayer of goddess *Nin-Mar* for the restoration of Nippur, Girsu, Lagash, Isin, Ur and Larsa.



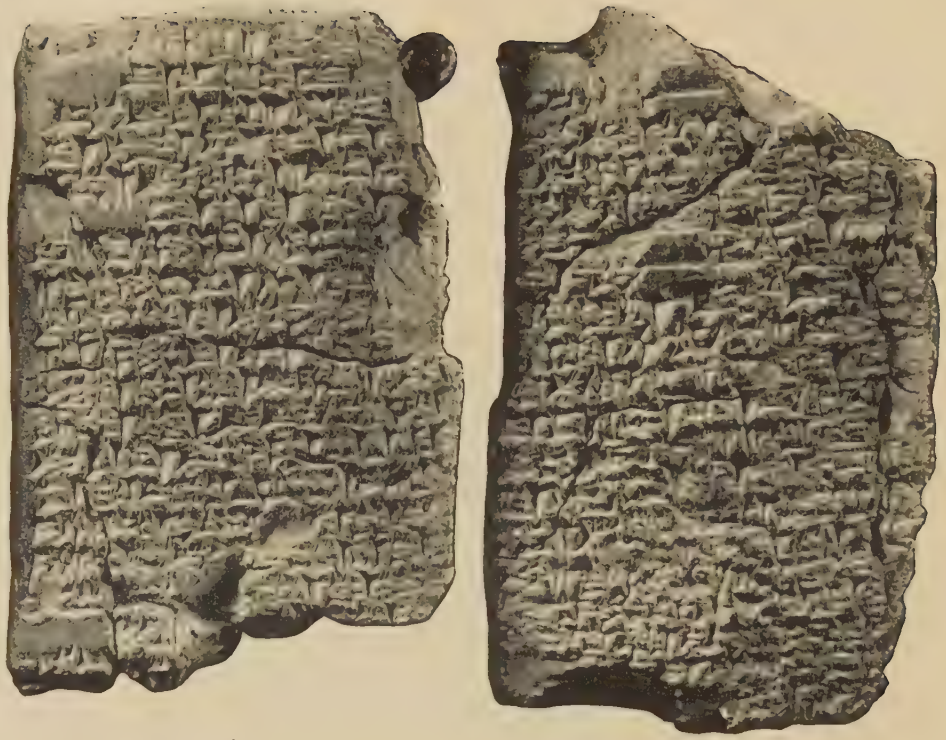
10. Obverse of No. 4.
Prayer to god *Lugal-banda* or Shamash (the Sun).



11. Reverse of No. 4.
Prayer to god *Lugal-banda* or Shamash (the Sun).

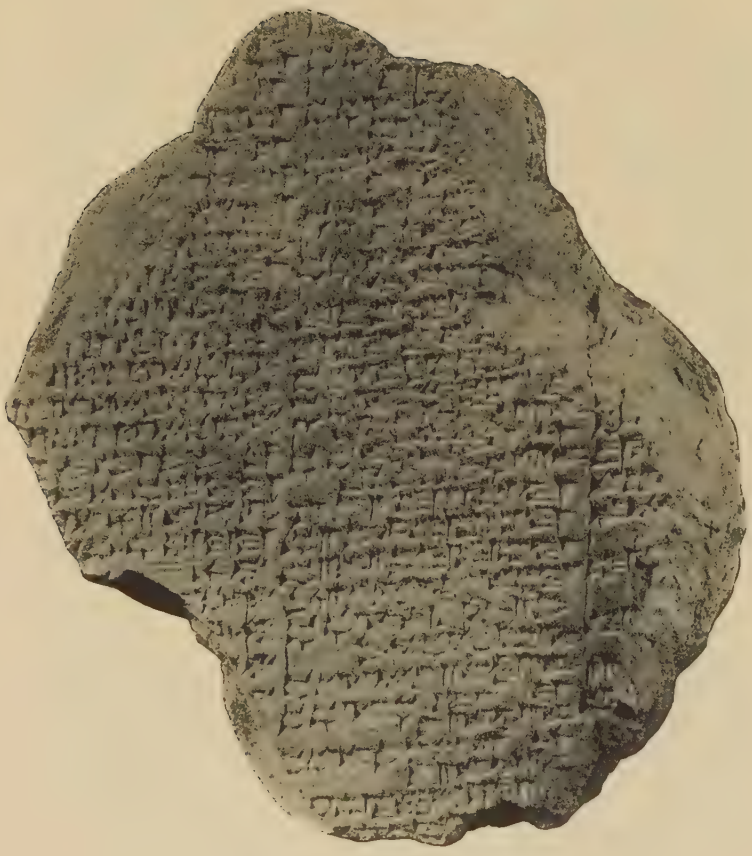


12. 13. Obverse and Reverse of No. 5.
The "great hymn" to god *Galu-làl.*

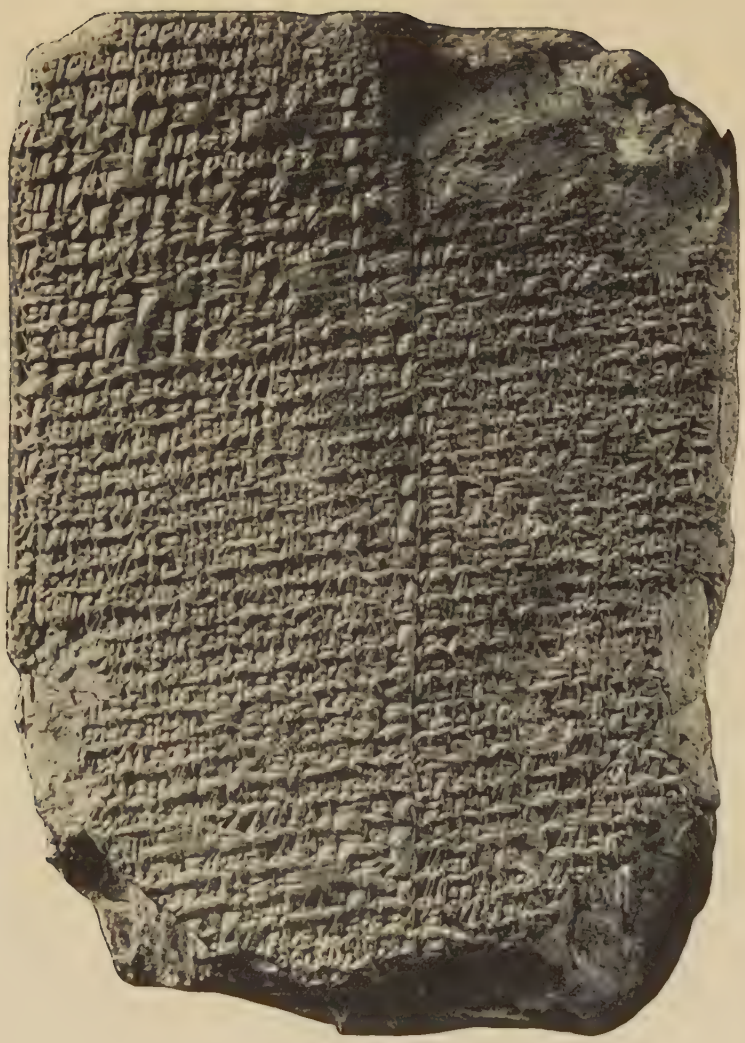


14 15

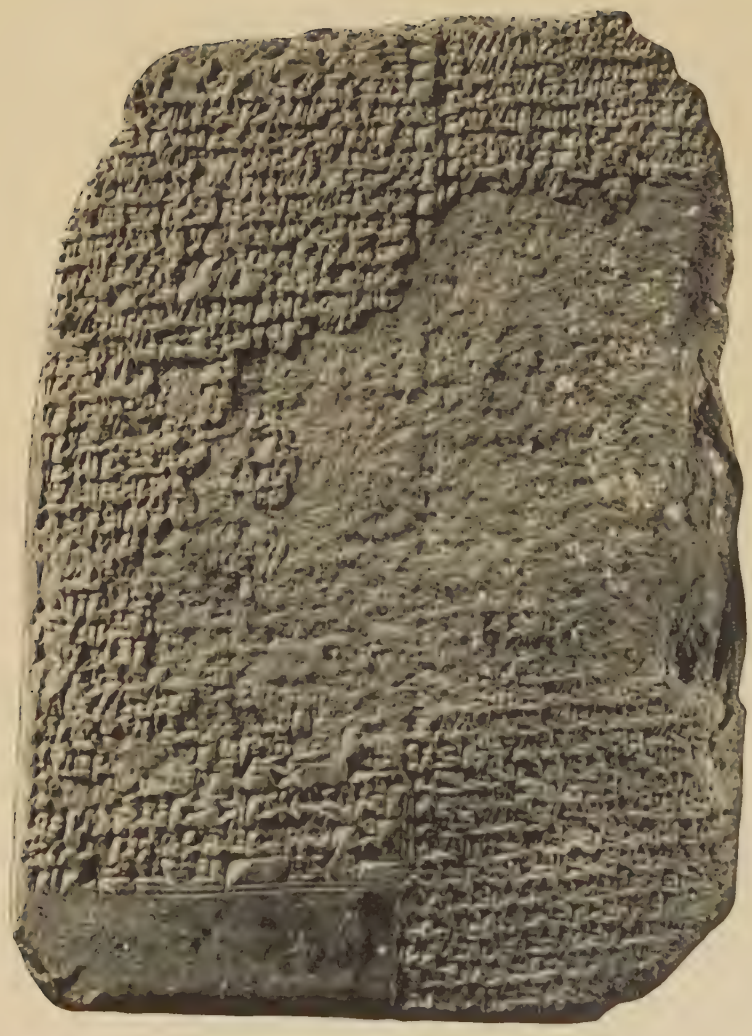
14. 15. Obverse and Reverse of No. 12.
Hymn to god *Am-an-ki*.



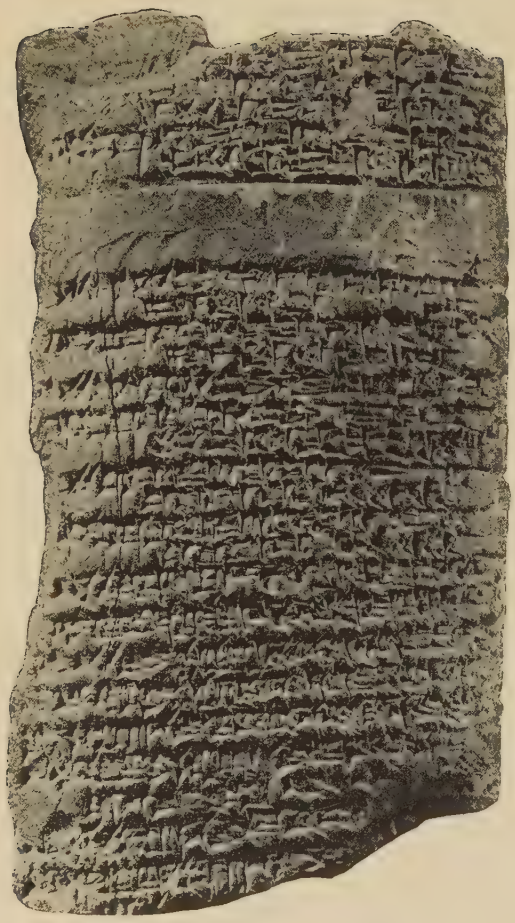
16. Reverse of No. 13.
Hymn to the goddess of *Isin*.



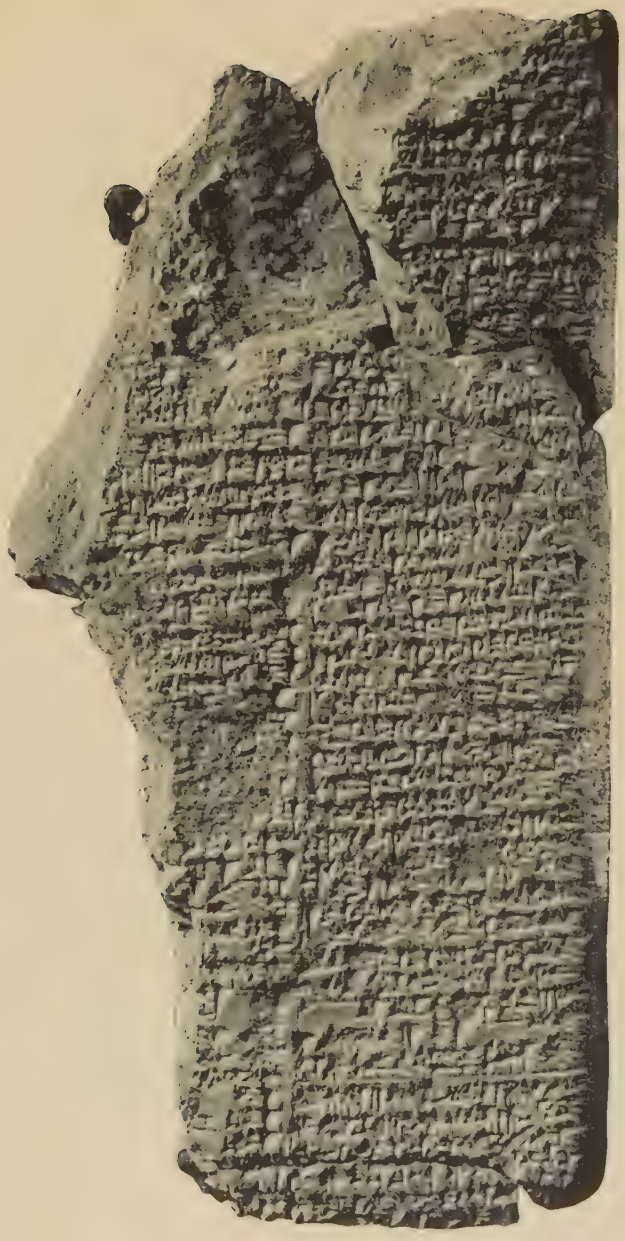
17. Obverse of *C.B.M.* 9205 (unpublished).
Hymn to god *Enlil* of Nippur.



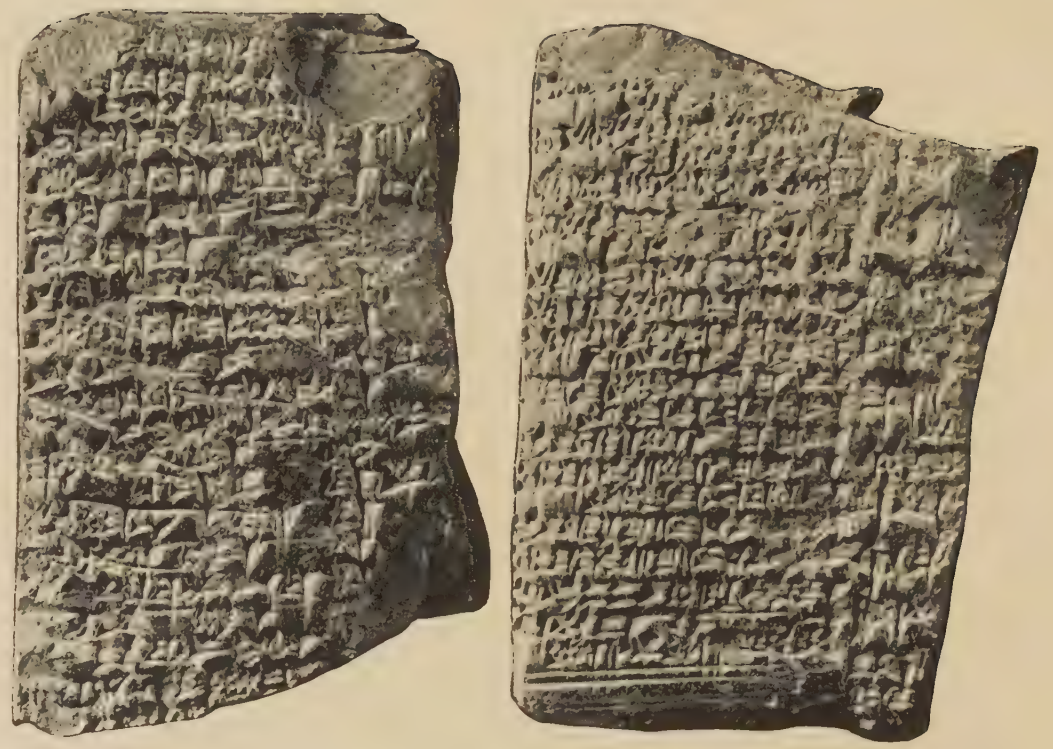
18. Reverse of *C.B.M.* 9205 (unpublished).
Hymn to god *Enlil* of Nippur.



19. Reverse of *C.B.M.* 11859 (unpublished).
Hymn to god *NIN-IB* of Nippur.



20. Obverse of *C.B.M.* 2270 + 19751 + 2204 (unpublished).
Hymn and prayer of goddess *Nin-gal* for the restoration of Nippur, Ur and Isin.



21 22

21. 22. Obverse and Reverse of *C.B.M.* 11330 (unpublished).
Hymn to *Tamûz.*

BOOK TO BE RETURNED

MAY 1 2 1988

492.1017
H656

Hilprecht anniversary volume
AUTHOR

TITLE

N14837

Date Due	Borrower's Name
MAY 1 2 1988	Vera Cantor

492.1017
H656 Hilprecht anniversary volume.

N14837